TROTTA 36 *Paradigmas*

Walter Burkert

Cultos mistéricos antiguos



Adoptando un acercamiento «decididamente pagano», que abandona desde un principio el concepto de «religiones» mistéricas, la presente obra quiere esbozar una fenomenología comparada de los cultos mistéricos de la Antigüedad.

En la época precristiana las diversas formas de culto, incluidos dioses nuevos y extranjeros en general, y la institución de los misterios en particular, nunca fueron excluyentes; aparecen como variantes, corrientes u opciones diversas dentro del conglomerado único, dispar y sin embargo homogéneo de la religión antigua. El análisis de Walter Burkert se centra en cinco de estas formas: los misterios de Eleusis, los misterios dionisiacos, los de Méter, Isis y Mitra.

Fruto de un ciclo de conferencias, las documentadas interpretaciones de Burkert transmiten de forma clara, atractiva y rigurosa «la experiencia extraordinaria» encarnada en los misterios.

Ilustración de cubierta: Ménade oscura con sátiro (ánfora puntiaguda). Staatliche Antikensammlungen, Múnich.

Walter Burkert

Nacido en 1931 en Neuendettelsau (Baviera), estudió filología clásica, historia y filosofía en las Universidades de Erlangen y Múnich, doctorándose por la primera en 1955 con una tesis sobre el concepto de piedad en la antigua Grecia. Desde 1969 ha sido catedrático de Filología Clásica (Griego) en la Universidad de Zúrich, de la que en la actualidad es catedrático emérito. Profesor visitante en diversas Universidades, como Harvard o California, es también un reconocido conferenciante (*Gifford Lectures*; *Carl Newell Jackson Lectures*).

De su extensa obra, que reúne importantes estudios sobre el pitagorismo y la religión griega, cabe destacar, entre los libros más recientes: *Creation of the Sacred* (1996); *Klassisches Altertum und antikes Christentum* (1996); *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (^{2}1997) y, traducido al castellano, *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega* (2002).

Cultos mistéricos antiguos

Walter Burkert

Traducción de María Tabuyo y Agustín López

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN PARADIGMAS
Biblioteca de Ciencias de las Religiones



Título original: Ancient Mystery Cults

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-725-X
Depósito Legal: M-26.110-2005

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

Para Zeph Stewart
ΜΑΙΕΥΤΙΚΩΙ ΚΑΙ ΕΛΕΓΚΤΙΚΩΙ

ÍNDICE

PRÓLOGO

Este libro está basado en cuatro conferencias (las *Carl Newell Jackson Lectures*) pronunciadas en la Universidad de Harvard en, abril de 1982. Al preparar el texto para su publicación, he tratado de preservar la reconocible estructura de lo que son unas conferencias, evitando añadir una masa amorfa de referencias bibliográficas e informes de controversias. Su intención es ser una descripción legible, no un diccionario técnico; el propósito que se persigue es ofrecer una visión de los antiguos cultos mistéricos con algunos detalles gráficos y una documentación adecuada, para de este modo dar pie a la reflexión en lugar de enterrarla bajo una avalancha de materiales.

Vaya mi agradecimiento en primer lugar al Departamento de Clásicas de la Universidad de Harvard y a su antiguo presidente, Zeph Stewart, por la invitación que dio origen a estas conferencias y por la generosa hospitalidad que hizo que se desarrollaran en una atmósfera particularmente estimulante. Quiero agradecer también a Zeph Stewart su ayuda incesante para la realización de la versión final de este libro. Además debo dar las gracias a Albert Henrich por su ayuda en la revisión del manuscrito. Gracias igualmente a Nancy Evans, de la Universidad Brown, por corregir el inglés, y a Eveline Krummen, de la Universidad de Zúrich, por su experta ayuda en la documentación y preparación del manuscrito.

Zúrich, junio de 1986

WALTER BURKERT

ABREVIATURAS

Las publicaciones periódicas se citan en las notas según las abreviaturas habituales. Para los títulos completos de las obras clásicas citadas de forma abreviada en las notas, véase el *Oxford Classical Dictionary*.

ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ed. H. Temporini y W. Haase (Berlin, 1972-).
CCCA	M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* (Leiden; II, 1982; III, 1977; IV, 1978; V, 1986; VII, 1977 = *EPRO* 50).
CE	P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du IIIe au Ier siècle av. J.-C.* (Paris-Nancy, 1916).
CIMRM	M. J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, 2 vols. (The Hague, 1956-1960).
CLE	*Carmina Latina Epigraphica.*
CMG	*Corpus Medicorum Graecorum.*
DK	H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*^{6}, 2 vols. (Berlin, 1951/1952).
EPRO	*Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, ed. M. J. Vermaseren (Leiden, 1961-).
GCR	M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (München; I^{3}, 1967; II^{2}, 1961).
GR	W. Burkert, *Greek Religion* (Cambridge, Mass. y Oxford, 1985; ed. alemana, Stuttgart, 1977).
Hansen	P. A. Hansen, *A List of Greek Verse Inscriptions Down to 400 B. C.* (København, 1975).
HN	W. Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (Berkeley, 1983; ed. alemana, Berlin/ New York, 1972).
IG	*Inscriptiones Graecae.*
IGBulg	*Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, ed. C. Mihailov (Sofia, 1956-; 1: 1956. ^{2}1970; 2: 1958; 3: 1961. 1964; 4: 1966).

IGRom R. Cagnat, *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, vols. I-IV (Paris, 1901-1927).
ILS H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*, vols. I-III (Berlin, 1892-1916).
JDAI *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts.*
Kaibel G. Kaibel, *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta* (Berlin, 1878).
L&S W. Burkert, *Lore and Science in ancient Pythagoreanism* (Cambridge, Mass. 1972; ed. alemana, 1962).
LSAM F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (Paris, 1955).
LSCG F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques* (Paris, 1969).
LSS F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques, supl.* (Paris, 1962).
OE W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Sitzungsber. (Heidelberg, 1984, 1).
OF O. Kern, *Orphicorum Fragmenta* (Berlin, 1922).
OGI *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, ed. W. Dittenberger (Leipzig, 1903-1905).
Peek W. Peek, *Attische Grabinschriften*, 2 vols. (Berlin, 1954/1958).
PG J. P. Migne, *Patrologia Graeca* (Paris, 1857-1936).
PGM *Papyry Graecae Magicae*, ed. y trad. K. Preisendanz, 2 vols. (Leipzig, 1928-1941; 2ª ed. rev. A. Henrichs, Stuttgart, 1973/1974).
PL J. P. Migne, *Patrologia Latina* (Paris, 1844-1900; *supl.* 1958-1974).
PW *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. G. Wissowa *et al.*
RGVV *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.*
RML W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Leipzig, 1884-1937).
RVAp A. D. Trendall y A. Cambitoglou, *The Red-Figured Vases of Apulia*, 2 vols. (Oxford, 1978/1982).
Sammelb. *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten*, I/II ed. F. Preisigke (Strassburg, Berlin, Leipzig, 1913-1922); III/IV/V, ed. F. Bilabel (Heidelberg, 1931-1934).
SEG *Supplementum Epigraphicum Graecum.*
S&H W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley, 1979).
SIG *Sylloge Inscriptionum Graecarum*[3], ed. W. Dittenberger, 4 vols. (Leipzig, 1915-1924).
SIRIS *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, ed. L. Vidman (Berlin, 1969).
SVF *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. von Arnim, 3 vols. (Leipzig, 1903-1921).

INTRODUCCIÓN

La palabra *misterios* sugiere la fascinación de lo secreto y la promesa de revelaciones apasionantes. Aun aquellos no familiarizados con los misterios pueden asociarlos con el concepto de orgía. Este libro no contiene ninguna revelación de ese tipo; se propone, por el contrario, llevar a cabo una interpretación metódica de los elementos que han llegado hasta nosotros, dispersos y a menudo frustrantes, de formas de religión extinguidas hace ya mucho tiempo.

La expresión «religiones mistéricas de la Antigüedad tardía» ha llegado a ser muy común. Se usa habitualmente con relación al culto de Isis, de la Mater Magna y de Mitra en particular. Estos fenómenos llamaron especialmente la atención de los estudiosos de las culturas clásicas, historiadores de la religión y teólogos desde principios de este siglo, con dos grandes especialistas, Richard Reitzenstein y Franz Cumont, marcando la pauta[1]. El interés está destinado a pervivir

1. Véase Reitzenstein 1927 ([1]1910; trad. inglesa 1978); Cumont 1931 (ed. original francesa de 1907, trad. inglesa 1911). La obra de Reitzenstein dio lugar a la *religionsgeschichtliche Schule* que explora principalmente la influencia de la religión irania en el gnosticismo; véase Colpe 1961. Para la influencia de Reitzenstein en teología, véase, por ejemplo, Dibelius 1917; Bultmann 1963 ([1]1949); Schneider 1954 y —editado póstumamente, sin aportar documentación— 1979; J. Leipoldt, *Von den Mysterien zur Kirche* (Leipzig, 1961), para quien el cristianismo es en sus comienzos una forma de «religión del misterio» (81). J. Pascher creó el espejismo de una religión judía del misterio, Η ΒΑΣΙΛΙΚΕ ΟΔΟΣ: *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandreia* (Paderborn, 1931), y de forma más sutil E. R. Goodenough, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven, 1935); una crítica en Riedweg 1987, 92-96. Un estudio independiente que afirma la influencia de los misterios en el cristianismo es el de Loisy 1930 ([1]1919), basado en gran medida en Cumont. Un investigador que mantuvo una postura prudente y crítica fue

mientras la aparición del cristianismo siga siendo un problema central en el estudio de la Antigüedad y en la historia de la humanidad. Las décadas posteriores a la guerra estuvieron marcadas por vastas colecciones de documentos, principalmente arqueológicos, que todavía reflejan la obra de Cumont; el más destacado es la extraordinaria serie *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain*, fundada por Maarten J. Vermaseren[2]. Los estudios mitraicos fueron patrocinados durante algún tiempo por el Shah de Irán[3]. Recientemente la serie *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*[4] ha proporcionado amplias visiones de conjunto. En ocasiones, la enorme cantidad de datos ha amenazado con oscurecer las cuestiones básicas. Sin embargo, en los últimos años, el análisis crítico de principios y conceptos ha experimentado un importante progreso, debido especialmente a los investigadores italianos. A resultas de ello, se está produciendo la erosión gradual de las posiciones de Cumont y Reitzenstein[5]. No obstante, permanecen algunos estereotipos o ideas preestablecidas en el estudio de las llamadas religiones de los misterios que deben ser puestos en tela de juicio, ya que llevan en el mejor de los casos a medias verdades, si no a errores manifiestos.

El primer estereotipo es el de que las religiones de los misterios son «tardías», es decir, típicas de la Antigüedad tardía o, lo que es igual, del período imperial o posiblemente del período helenístico tardío[6], cuando la brillantez del espíritu heleno estaba dando paso a lo irracio-

A. D. Nock; véase, por ejemplo, Nock 1952. Para una valoración más reciente, véase Köster 1980 (trad. inglesa 1982), c. 4, que todavía habla de una «era de las religiones de los misterios» (209) y se inclina a incluir el cristianismo entre ellas (206). Como estudios globales pertinentes, deben mencionarse también Prümm 1960 y Nilsson GGR II (²1961). Para una bibliografía, véase Metzger 1984. Schneider 1979 (editado póstumamente) carece de referencias; Goodwin 1981 es una descripción sincretista.

2. Esta serie (Leiden, Brill) comenzó en 1961, alcanzando su volumen n.° 100 en 1984, y todavía continúa; incluye CCCA (vol. 50), Bianchi 1979 (vol. 80), Bianchi-Vermaseren 1982 (vol. 92); fue precedido por CIMRM (1956/1960).

3. Véase Hinnells 1975; Duchesne-Guillemin 1978; *Journal of Mithraic Studies* 1-3 (1976-1980).

4. Especialmente en vol. II, 17 (3/4, 1984); véase Beck, Johnson, Leclant, Malaise, Metzger, Thomas.

5. Véase Sabbatucci 1979; Bianchi 1979, 1980; Cosi 1976, 1982; Casadio 1982, 1983; Sfameni Gasparro 1979, 1981, 1985; Lévêque 1982; para una crítica de la descripción de Cumont del mitraísmo, véase Gordon 1975, cf. n. 29; para Reitzenstein, véase n. 1 *supra*.

6. Reitzenstein 1927, 94-108, trataba de establecer, contra E. Meyer y otros, que las «religiones de los misterios» datan de la época helenística, no de la Antigüedad tardía, pero excluía los misterios griegos como insignificantes (3n.; 133). En el mismo tenor, Giversen 1975 trata juntos el gnosticismo y las «religiones de los misterios» con respecto a Eleusis o Dioniso.

nal, conduciendo por decirlo así hacia la oscura Edad Media. Sin embargo, aunque sea correcto afirmar que el culto de Isis se instaló de manera definitiva en Roma bajo Calígula, y que los monumentos de la Mater Magna-*Taurobolium* y las cuevas mitraicas están concentrados en los siglos que van del II al IV d. C., con todo, lo que representaban los misterios propios de la Antigüedad pagana, el culto de Eleusis, floreció sin interrupción desde el siglo VI a. C. en adelante, y el tipo de misterios más ampliamente extendido, los de Baco-Dioniso, aparecen ligeramente más tarde en los documentos. También la Diosa Madre está establecida en el culto griego, desde Asia Menor a la Italia del sur, ya en el período arcaico[7].

El segundo estereotipo es que las religiones de los misterios son orientales en origen, estilo y espíritu. La obra clásica de Franz Cumont tiene el título de *The Oriental Religions in Roman Paganism*, y el no menos influyente libro de Richard Reitzenstein, *Hellenistic Mystery Religions*, define «helenístico» en este sentido: lo que se refiere a la espiritualidad oriental en una forma helenizada[8]. Pero aunque es evidente que la Mater Magna es la Diosa frigia para griegos y romanos, y que Isis es egipcia y Mitra es iranio, la institución de los misterios no puede encontrarse en Anatolia, Egipto ni Irán; más bien, parecen reflejar el antiguo modelo de Eleusis o Dioniso, o ambos[9]. Sin embargo, estos cultos han recibido menos atención que los de Méter, Isis y Mitra, probablemente porque carecen del «misterioso» toque oriental. El término «oriental» revela la perspectiva de los occidentales; la antigua Anatolia, Egipto e Irán eran mundos separados, cada uno con su propia identidad, aun cuando todos ellos se encontraran situados más o menos al oriente de la Europa occidental.

El tercer estereotipo es que las religiones de los misterios son espirituales, es decir, que son indicativas de un cambio fundamental

7. Véase n. 22, *infra*.

8. Reitzenstein 1927, 2: «Ich bezeichne dabei mit dem Worte 'Hellenistisch' Religionsformen, in denen orientalische und griechische Elemente sich mischen»; 3n.: «die dem Orient entlehnten, also hellenistischen Mysterienvorstellungen» [«Con la palabra 'helenístico' indico las formas de religión que mezclan elementos orientales y griegos»; «a las tomadas de Oriente las designo, por tanto, como representaciones mistéricas helenísticas»].

9. Esto fue afirmado por Wilamowitz 1932, 368-387; cf. Schneider 1939. No es éste el lugar para discutir los diversos fenómenos de la religión egipcia o mesopotámica que han sido denominados «misterios» por los investigadores modernos en un momento u otro. Para Isis, véase c. II, n. 66, *infra*; para el espejismo del *Iranisches Erlösungsmysterium* creado por Reitzenstein, véase Colpe 1961, 1975. M. Adriani, *Misteri e iniziazione in oriente* (Firenze, 1978), no es otra cosa que una visión de conjunto popularizada de las llamadas religiones de los misterios.

en la actitud religiosa, cambio que transciende la perspectiva realista y pragmática de lo pagano en busca de una espiritualidad superior[10]. Según esta visión, las religiones de los misterios son consideradas religiones de salvación, *Erlösungsreligionen*, y de esta manera preparatorias o paralelas al desarrollo del cristianismo. En cierta forma, esto haría del cristianismo sólo una más —la de más éxito, sin duda— entre las religiones orientales de los misterios. Ahora bien, es cierto que algunos escritores cristianos antiguos quedaron impresionados por ciertas semejanzas entre el culto cristiano y los misterios, y denunciaron estos últimos como imitaciones diabólicas de la única religión verdadera[11]. Algunas sectas gnósticas parecen haber practicado iniciaciones a los misterios, imitando o más bien superando a los paganos[12], e incluso el cristianismo ortodoxo adoptó la metáfora del misterio que había sido muy utilizada en la filosofía platónica: hablar de los «misterios» del Bautismo y la Eucaristía ha permanecido en el uso común[13]. Con todo, esto no implica que los misterios griegos por sí mismos deban ser considerados como predestinados a promover el cristianismo. El uso constante del cristianismo como sistema de referencia cuando se trata de las llamadas religiones de los misterios conduce tanto a distorsiones como a una clarificación parcial, oscureciendo sin embargo las diferencias a menudo radicales entre las dos perspectivas. Ernest Renan dijo en una ocasión: «Si el cristianismo hubiera sido interrumpido en su desarrollo por alguna enfermedad mortal, el mundo habría sido mitraico»[14]. Actualmente, la mayor

10. Reitzenstein 1927, 9; «Um Unsterblichkeit, also im allerweitesten Sinne um 'Erlösung', handelt es sich bei dem eigentlich religiösen Teil dieser Mysterien immer» [«Se trata siempre de la inmortalidad y, en un sentido muy amplio, de la 'salvación', en el aspecto religioso de los misterios»].

11. Esto empieza con Justino Mártir *Apol.* 1.54, 1.66.4; *Dial. c. Tryph.* 70, 78; Tertuliano *Cor.* 15, *Bapt.* 5, *Praescr. haer.* 40; véase también Fírmico *Err.* 22.1, 27; Ambrosiaster *PL* 35.2279; Agustín *In Ioh. tract.* 7.1.6, *PL* 35.1440, etc.; Cosi 1976, 66. Luciano *Mort. Per.* 11 llama al cristianismo una «nueva *telete*», como Orígenes, adoptando los términos de su oponente, llama al cristianismo «las *teletai* que están con nosotros», *Cels.* 3.59.

12. El testimonio más explícito es Ireneo *Haer.* 1.21.3 (1.14.2 p. 185 Harvey): «Preparan una cámara nupcial y celebran los misterios». Clemente dice repetidamente que los gnósticos celebran las relaciones sexuales como misterios, *Strom.* 3.27.1,5, cf. 3.10.1; 3.30.1. El encuentro homosexual está insinuado en el *Evangelio secreto de Marcos*, Smith 1973, 115-117; 185; 452. Véase también R. M. Grant, «The Mysteries of Marriage in the Gospel of Philip», *Vig. Christ.* 15 (1961), 129-140. Cf. c. III en nn. 6.7; c. IV en nn. 114-118.

13. Von Soden 1911; Prümm 1937; en general, véase Rahner 1945; Nock 1952; Hamilton 1977; Wiens 1980; Riedweg 1987.

14. E. Renan, *Marc Aurèle et la fin du monde antique* (Paris, 1982), 579 (=

parte de los investigadores están de acuerdo en que no existió esa posibilidad, dado que el mitraísmo ni siquiera era una religión en el sentido pleno de la palabra.

En este libro se sigue un planteamiento decididamente pagano de los antiguos misterios, que abandona el concepto de *religiones* de los misterios desde el principio. La iniciación en Eleusis o el culto de Isis o Mitra no supone la adhesión a una religión en el sentido que nos es familiar, como cuando nos enfrentamos con religiones mutuamente excluyentes como son el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Mientras en estas religiones ha existido un énfasis consciente en la auto-definición y demarcación de una religión frente a las otras[15], en la época precristiana las diversas formas de culto, incluidos dioses nuevos y extranjeros en general y la institución de los misterios en particular, nunca fueron excluyentes; aparecen como variantes, corrientes u opciones diversas dentro del conglomerado único, dispar y sin embargo homogéneo, de la religión antigua.

Lo que se intenta con este planteamiento podría ser denominado fenomenología comparada de los antiguos misterios. Por razones de economía, los temas de estudio aquí desarrollados se limitarán a cinco: los misterios de Eleusis, los misterios báquicos o dionisíacos, los misterios de Méter, los de Isis y los de Mitra. Existieron también otros, algunos de ellos realmente importantes[16], pero estas cinco variantes bastarán para indicar la magnitud de las diferencias así como las constantes en la diversidad. Este planteamiento puede ser criticado como ahistórico. Se cubre un período de aproximadamente mil años, y en los niveles social, político e intelectual hubo constantes movimientos, cambios y revoluciones. Sin embargo, hubo rasgos de identidad que se mantuvieron a lo largo de toda la tradición, y es importante tenerlo presente al estudiar los cultos de los antiguos misterios.

Para orientarnos mejor, habrá que recordar unos pocos hechos básicos de estas cinco variantes. Los misterios de Eleusis[17] estuvieron

Oeuvres complètes, Paris 1947, V, 1107; citado por Cumont 1923, 188): «On peut dire que, si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste».

15. Cf. Sanders 1980-82; Meyer-Sanders 1982.

16. El lugar de honor se debe a Samotracia (véase Cole 1984; GR 282-285); debe mencionarse el Cabirión, cerca de Tebas (GR 281 s.) y, en Caria, de Zeus de Panamara (Oppermann 1924; la prueba ahora en M. C. Şahin, *Die Inschriften von Stratonikeia*, Cologne, 1981/82). Nilsson 1950 afirma que *mysteria* se utiliza de forma vaga y poco precisa en el período tardío, pero muestra un prejuicio injustificado contra la danza y los festejos de los misterios; sobre esto Sfameni Gasparro 1986.

17. La antigua obra clásica era Foucart 1914, que ha quedado anticuada por las excavaciones; para las pruebas materiales, véase Mylonas 1961; para un intento serio

dedicados a las «Dos Diosas», Deméter, diosa del trigo, y su hija Perséfone, localmente llamada Ferefata o sencillamente «la Doncella», Core. Estos misterios estaban organizados por la *polis* de Atenas y supervisados por el *archon basileus*, el «rey». Para los atenienses, éstos eran los misterios *tout court*, y fue en gran medida el prestigio literario de Atenas lo que aseguró su fama duradera. Las inscripciones y excavaciones, además de la literatura y la iconografía, proporcionan documentación abundante. El conocido mito describe a Deméter buscando a Core, que había sido raptada por Hades, el dios del inframundo. Finalmente, Core regresa, si bien sólo por un período de tiempo limitado, a Eleusis. Allí, los atenienses celebraban el gran festival de otoño, los Mysteria; la procesión iba de Atenas a Eleusis y culminaba en una celebración nocturna en la sala de iniciaciones, el *telesterion*, capaz de albergar a millares de iniciados, donde el hierofante revelaba «las cosas santas». Había dos dones que Deméter concedía en Eleusis, según se decía: el trigo como base de la vida civilizada, y los misterios que guardaban la promesa de las «mejores esperanzas» para una vida futura feliz. Estos misterios tenían lugar exclusivamente en Eleusis y en ningún otro sitio.

A Dioniso, el dios del vino y el éxtasis, se le rendía culto en todas partes; en realidad, todo bebedor podía afirmar que era servidor de este dios. La existencia de misterios propiamente dichos, de iniciaciones personales y secretas con la promesa de la eterna bienaventuranza en el más allá, ha sido confirmada recientemente por la tablilla dorada de Hiponion, que menciona a los *mystai* y los *bakchoi* en su «camino sagrado» en el otro mundo[18]. Sin embargo no hay ningún centro local para los misterios báquicos, en contraste con Eleusis; da la impresión de que aparecieron en todas partes desde el mar Negro a Egipto y desde Asia Menor al sur de Italia. Los más famosos, o más bien los de peor fama, fueron las Bacanales de Roma e Italia, brutalmente suprimidas por el senado romano en 186 a. C.[19]. El documento artístico más fascinante de los misterios báquicos es el fresco de la Villa de los Misterios, en Pompeya, que data de los tiempos de César. Evidentemente, hubo una gran variedad de misterios báquicos. El mito del

de comprensión, véase Kerényi 1967; básico para la prosopografía y la historia es Clinton 1974. Véase también *HN* 248-256; *GR* 285-290.

18. Véase Casadio 1982, 1983; *GR* 290-295; un estudio básico fue Quandt 1912; Nilsson 1957 es todavía bastante útil, aunque los datos para el período más antiguo, parcialmente ignorados en su libro, se han incrementado de manera considerable desde entonces; véase también Festugière 1972, 13-63 (originalmente 1935); Kerényi 1976.

19. Véase c. II, n. 11 *infra*.

desmembramiento de Dioniso se relaciona a veces con estos misterios, pero no podemos estar seguros de que se aplicara a todos ellos. Un problema aparte es el de la relación recíproca de los misterios báquicos con los libros y grupos de personas llamados «órficos», como si tuvieran su origen en Orfeo, el cantor mítico[20].

La Diosa Madre de Asia Menor es llamada hoy, comúnmente, Magna Mater, aunque en latín el nombre sea Mater Magna, o, con el título completo, Mater Deum Magna Idaea[21]. Quizá sea mejor llamarla solamente Méter, como hicieron los griegos. El culto a una Diosa Madre en Anatolia puede ser rastreado mucho antes de la invención de la escritura, remontándose hasta la época neolítica; para los griegos, su nombre frigio, Matar Kubileya, llegó a ser el más influyente. Fue llamada Kybeleia o Kybele en griego, pero sobre todo «Madre de la montaña», a veces con la adición del nombre especial de una montaña: Méter Idaia, Méter Dindimene[22]. Lo que provocó la mayor atención y temor en este culto fue la institución de los sacerdotes eunucos, los *galloi* autocastrados que vivían especialmente en Pesinunte; su representante en el mito es Atis, el *paredro* y amante de la Madre, que es castrado y muere bajo un pino. Este culto fue llevado a Roma en el 204 a. C., durante la guerra de Aníbal, por orden de los oráculos, y luego se difundió a partir de allí. En los cultos de Méter existieron diferentes formas de ritos personales y secretos, de *teletai* y *mysteria*[23]. La forma más espectacular era el *taurobolium*, cuya existencia es conocida desde el siglo II d. C., donde el iniciado, en cuclillas en un pozo cubierto con vigas de madera sobre las que se sacrificaba un toro, quedaba empapado por la sangre que salía a borbotones del toro[24].

Entre los numerosos dioses egipcios, los griegos habían dado una importancia especial a Isis y Osiris desde la época arcaica en adelante[25]. La identificación de ambos con Deméter y Dioniso parece haberse establecido desde el principio[26]. La época tolemaica añadió a

20. *GR* 286-301; cf. c. III, n. 128.
21. Wissowa 1912, 317.
22. La obra clásica tradicional es Graillot 1912; *CCCA* está lejos de ser completa; un estudio de conjunto minucioso es Thomas 1984; véase también Vermaseren 1977; para el desarrollo histórico del culto, véase *S&H* 102-122; *GR* 177-179; para la lectura *matar kubileya* en frigio, véase C. Brixhe, *Die Sprache* 25 (1979) 40-45.
23. Véase Sfameni Gasparro 1985.
24. Rutter 1968; Duthoy 1969; *S&H* 1979, 201 s.; cf. c. IV, n. 45, *infra*.
25. El material sobre los cultos de los dioses egipcios es enorme. Para una bibliografía, véase Leclant-Clerc 1972, 1974, 1985; para la difusión de los cultos, véase especialmente Dunand 1973; Vidman 1970; Malaise 1972, 1984; Leclant 1984. Estudios generales recientes son Witt 1971; Le Corsu 1977; Solmsen 1979.
26. Heródoto 2.42.2, 2.59.2, 2.144.2, 2.156.5; probablemente sigue a Hecateo.

Sérapis, es decir, Osiris-Apis[27], aunque, gradualmente, cediera de nuevo el paso a Isis. Los santuarios de los dioses egipcios, con sacerdotes egipcios o egipcianizantes, se establecieron en muchas partes. El gran templo de Isis, en Roma, fue fundado bajo el gobierno de Calígula. El mito de Osiris, matado y desmembrado por Set, llorado, buscado, encontrado y reunido por Isis, que luego concibió y dio a luz a Horus, es conocido especialmente por el libro de Plutarco *De Isis y Osiris*. Los misterios de Isis están descritos en el texto sobre los misterios más extenso que tenemos de la Antigüedad pagana, el último libro de *El asno de oro* de Apuleyo[28].

Mitra es una deidad indoirania muy antigua, atestiguada desde la Edad de Bronce en adelante y venerada en todas partes donde la tradición irania fuera dominante. Su nombre significa «el que está en medio», con referencia a «tratado», «promesa de alianza». Sin embargo, no hay constancia de los misterios característicos de Mitra antes del 100 a. C.; cómo se fundaron y cuál es su relación exacta con la tradición irania son problemas que permanecen sin resolver[29]. El culto se celebraba en «cuevas» subterráneas, donde pequeños grupos de hombres se reunían para las iniciaciones y las comidas sacrificiales delante de la representación de Mitra dando muerte al toro, que siempre ocupaba el ábside de la «cueva». Había siete grados de iniciación. La iconografía mitraica es sorprendentemente uniforme, con muchos símbolos, pero el mito concomitante no se ha transmitido en la literatura. El culto de Mitra está estrechamente asociado a las legiones romanas, siendo reclutados los adoradores principalmente entre los soldados, comerciantes y oficiales del Imperio romano.

Una buena metodología exige que se establezcan unas definicio-

27. Hornbostel 1973; Kater-Sibbes 1973; Fraser 1972, 246-276.

28. Comentario: Griffiths 1976.

29. La obra básica era Cumont 1896/1899, de la que Cumont 1923 (ed. original francesa 1900) es un extracto. Las pruebas arqueológicas fueron actualizadas por Vermaseren en *CIMRM*, seguida de su síntesis, Vermaseren 1963. En los años setenta hubo tres grandes congresos sobre los estudios mitraicos, publicados por Hinnells 1975, Duchesne-Guillemin 1978, y Bianchi 1979; para un excelente y breve estudio, véase Turcan 1981a; una nueva e importante síntesis es Merkelbach 1984; un estudio de minuciosa erudición es el de Beck 1984. Para el nombre de Mitra, véase A. Meillet, *Journal Asiatique* X, 10 (1907) 143-159; P. Thieme, «Mythra and Aryaman», *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* 41 (1957), 1-96; Merkelbach 1984, 4 s. Sobre los testimonios de Mitanni sobre Mitra, véase P. Thieme, *Kleine Schriften* I (Wiesbaden, 1971), 396-412; M. Mayrhofer, *Die Indo-Arier im alten Vorderasien* (Wiesbaden, 1966); Íd., *Die Arier im Vorderen Orient – ein Mythos?* (Wien, 1974). Sobre los nombres teóforos como Mitradata, véase Cumont 1896, II, 75-85; R. Schmitt en Duchesne-Guillemin 1978, 395-455.

nes claras al comienzo de la investigación; en el estudio de las religiones, sin embargo, la definición satisfactoria puede ser más bien el resultado final. No obstante, es útil analizar los términos antiguos y modernos que serán utilizados en este libro y los fenómenos característicos definidos por ellos. En las lenguas modernas la palabra *misterio* se usa principalmente en el sentido de «secreto», uso que se remonta al Nuevo Testamento[30]. En realidad, el secreto era un atributo necesario a los antiguos misterios, manifestándose en la forma de la *cista mystica*, un cesto de madera cerrado con una tapa[31]. Pero esta definición no es lo bastante específica. No todos los cultos secretos son misterios; el término no se aplica a la magia privada o a las complicadas jerarquías sacerdotales con acceso restringido a los lugares u objetos sagrados. Resulta también bastante engañoso asociar los misterios con el misticismo en su verdadero sentido, esto es, la transformación de la conciencia mediante la meditación, el yoga u otros medios semejantes. Es sólo mediante un complicado desarrollo de las metáforas platónicas y cristianas como la palabra *mystikos* adquirió finalmente ese significado, aparentemente no antes de los escritos de Dionisio Areopagita[32]. Más reveladora es la establecida traducción latina de *mysteria, myein, myesis* como *initia, initiare, initiatio*[33] que introduce la palabra y el concepto de «iniciación» en nuestra lengua. Siguiendo esta línea encontramos que los misterios son ceremonias de iniciación, cultos en los que la admisión y la participación dependen de que se realice algún ritual personal sobre el iniciando. El secreto y, en la mayor parte de los casos, un marco nocturno son concomitantes de este carácter excluyente.

30. Marcos 4,11 y epístolas paulinas; cf. Bornkamm en *Kittels Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, 823-831; véase también Smith, 1973, 178-188.

31. Para la *kiste* de Eleusis, véase Prinsheim 1905, 49-64, esp. el *synthema*, c. IV, n. 22; en relación con Dioniso, Demóstenes 18.260, Teócrito 26.7, monedas «cistofóricas» de Pérgamo (F. S. Kleiner y S. P. Noe, *The Early Cistophoric Coinage*, New York, 1977), véase también A. Henrichs, *ZPE* 4 (1969), 230 s.; en relación con Atis, Catulo 64.259; véase fig. 10; en relación con Isis, véase c. II, n. 62, *infra*. La *kiste* no aparece en el contexto mitraico.

32. Véase L. Bouyer, «Mystique: Essai sur l'histoire d'un mot», en *La vie spirituelle, ascétique et mystique*, supl. 9 (1949), 3-23; Casadio 1982, 210-212.

33. La inscripción bilingüe de Samotracia, período helenístico tardío, publicada por J. R. McCredie en *Hesperia* 48 (1979), 16 s. (= *SEG* 29, 799) tiene *initiatei* correspondiendo con *mystai. Samothracum initia*, Varrón *De lingua lat.* 5.58; Cicerón *De legibus* 2.36 (referido a Eleusis); Livio 31.14.7 (Eleusis), 39.9.4 (Bacanales); *initiari*, Cicerón *De nat. deorum* 1.119 (Eleusis), *Tusculanas* 1.29; *initiare*, Livio 39.9.40 (Bacanales). Según el uso latino, la palabra «iniciando» se empleará aquí para designar al candidato a la iniciación, por contraste con el «iniciado», que ya ha pasado por la iniciación.

Las iniciaciones son un fenómeno bien conocido y estudiado con frecuencia por los antropólogos. Se encuentran en un amplio campo de escenarios, desde las tribus australianas más primitivas a las universidades americanas. Hay muchas formas diferentes de iniciación, incluidos los ritos de pubertad, la consagración de sacerdotes o reyes, y la admisión a las sociedades secretas. Desde un punto de vista sociológico, la iniciación en general ha sido definida como «dramatización de un estatus» o cambio ritual de estatus[34]. Visto sobre este trasfondo, los antiguos misterios parecen formar una categoría especial: no son ritos de pubertad de un nivel tribal; no constituyen sociedades secretas con fuertes vínculos mutuos (excepto en el caso de Mitra); la admisión es en gran medida independiente del sexo o la edad; y no hay ningún cambio visible de estatus externo para aquellos que pasan por estas iniciaciones. Desde la perspectiva del participante, el cambio de estatus afecta a su relación con un dios o una diosa; el agnóstico, en su visión desde fuera, tiene que reconocer no tanto un cambio social cuanto personal, un nuevo estado espiritual a través de la experiencia de lo sagrado. La experiencia permanece abierta; en contraste con las iniciaciones típicas que suponen un cambio irrevocable, los antiguos misterios, o al menos partes de su ritual, podían repetirse[35].

La etimología no contribuye a la comprensión de los términos griegos. La raíz verbal *my(s)-* parece estar atestiguada en el griego micénico, posiblemente para la iniciación de un oficial, pero el contexto y la interpretación están muy lejos de ser claros[36]. Es más importante señalar que la palabra *mysteria* se ajusta a un tipo establecido de formación de palabras para designar los festivales tanto en el griego micénico como en el posterior[37]. Para los atenienses, *Mysteria*

34. Fundamental fue Van Gennep 1909; véase, en general, Eliade 1958, y Bleeker 1965; para el concepto de «dramatización del estatus», véase F. W. Young, *Initiation Ceremonies: A Cross-cultural Study of Status Dramatization* (Indianapolis, 1965); V. Popp (ed.), *Zeremonien der Statusänderung und des Rollenwechsels* (Frankfurt, 1969); véase también Berner 1972.

35. Teofrasto *Caracteres* 16.12 muestra al hombre supersticioso iniciándose todos los meses; esto es una exageración cómica de una posibilidad real. Sobre el *taurobolium*, véase c. I, n. 27; sobre las repetidas iniciaciones de Lucio-Apuleyo, c. I, nn. 23-26. En Eleusis y Samotracia, los que vuelven se convierten en *epoptai*, «que observan los ritos en vez de experimentarlos». Véase también Dodds 1951, 75 s.; Nock 1972, 796. La repetición es esencial en la transposición metafórica de Platón, *Fedro* 249c.

36. PY Un2,1, cf. L. Baumbach *Glotta* 49 (1971) 174; M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes* (Roma, 1968), 146 s. La conexión con *myo*, «cerrar los ojos o los labios de alguien», puede ser sólo una etimología popular.

37. *GR* 44 s. n. 13; 31.

era y fue siempre uno de los grandes festivales del año. Hay débiles pruebas arqueológicas y un gran entusiasmo entre los investigadores en cuanto a los antecedentes micénicos del culto eleusino[38]. La palabra *mystes*, empleada para designar al iniciado, es de un tipo que se ve evolucionar en el griego micénico[39]. El verbo *myeo*, «iniciar» (en pasiva, «recibir la iniciación») es secundario y en efecto mucho menos utilizado que *mystes* y *Mysteria*. El papel seminal de Eleusis en la institución y designación de los misterios se ve así confirmado incluso desde el punto de vista lingüístico.

Una familia de palabras que se solapa con *mysteria* es *telein*, «realizar», «celebrar», «iniciar»; *telete*, «festival», «ritual», «iniciación»; *telestes*, «sacerdote de la iniciación»; *telesterion*, «sala de iniciación», etc. Su etimología, que parecía estar clara, se perdió de nuevo a causa de los hallazgos micénicos[40]. Es evidente que esta familia de palabras es mucho más general en cuanto al significado; habitualmente no es suficiente para identificar propiamente los misterios, puesto que puede ser utilizada para cualquier tipo de culto o ritual[41]. Este término es específico, sin embargo, cuando se usa con un objeto personal y con el nombre de un dios en dativo: realizar un ritual sobre una persona para un dios específico es lo mismo que «iniciar» a esa persona; *Dionysoi telesthenai* significa ser iniciado en los misterios de Dioniso[42].

Otra palabra general para «ritual» que disfrutó de un gran uso es *orgia*[43]. Tanto *teletai* como *orgia* se hacen más específicas en esta rela-

38. Mylonas 1961, 29-54; una nota de cautela es adoptada por P. Darcque, *BCH* 105 (1981) 593-605.

39. A. Leukart en *Flexion und Wortbildung: Akten der V. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft* (Wiesbaden, 1975), 175-191.

40. El micénico *tereta* (evidentemente = griego *telestes*) refuta la relación con la raíz *kwel-*, cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris, 1957-1980), 1103; F. M. J. Waanders, *The History of TELOS and TELEO in Ancient Greek* (Amsterdam, 1983).

41. Zijderveld 1934; Kern, *PW* v A 393-397; Dowden 1980, 415 s.; Coche de la Ferté 1980, 233-241; Casadio 1983, 124-126. Aunque Ateneo (40d) define *teletai* como «festivales con alguna tradición mística» (*paradosis*, cf. c. III, n. 14).

42. Heródoto 4.79.1; *telein toi Dionysoi*: *LSAM* 48.18 y en el edicto de Filopátor, véase c. II, n. 10; galli *teloumenoi tei theoi*: *Et. M.* 220.25; cf. *epi Demetran tetelentai*: *LSCG* 96.22; *Bakcheia telesthenai*: Aristófanes *Las ranas* 357. *Telein* es usado también para la iniciación del rey (Plutarco *Artajerjes* 3.1) y de los sacerdotes, *GR* 98 n. 46. Siguiendo el uso griego, «iniciar a un dios» se usará aquí en el sentido de «iniciar en los misterios de una divinidad».

43. Cf. Burg 1939; A. Henrichs, *ZPE* 4 (1969) 226-229. Primero en *Himno homérico a Deméter* 273; 476 (Eleusis); *ta myston orgia*: Eurípides Heracles 613 (Eleusis); *Demetros kai Kores mysteria kai orgia*: Ps.-Thessalos *Presb.* en Hipócrates, ed. Littré, IX, 420; *Eleusinia e Samothrakia orgia*: Galeno *De usu part.* 7.14 XVII 1, 366 K.

ción por la estipulación añadida de secreto. Dos adjetivos, *aporrheta* («prohibido») y *arrheta* («indecible»), parecen ser casi intercambiables en este uso[44], insinuando un problema básico inherente al «secreto» de los misterios: un misterio no debe ser revelado, pero, en realidad, no puede ser revelado porque dicho en público parecería no tener significado; así, las violaciones del secreto que tuvieron lugar no perjudicaron a las instituciones[45], pero la protección del secreto engrandecía el prestigio de los cultos más sagrados. Esta terminología, efectivamente, era de uso constante para referirse y caracterizar los misterios que constituyen el tema de este libro. El festival de Eleusis es *ta Mysteria* como tal, pero se le llama igualmente *arrhetos telete*, y el edificio principal del santuario es el telesterion[46]. *Teletai* es utilizado con cierta preferencia con respecto a Dioniso, pero *mystai, mysteria* y *myeo* aparecen ya en Heráclito; *mystai* y *bakchoi* se encuentran en la tablilla de Hiponio[47]. De manera similar, hay varias *teletai* en el culto de Méter, pero los *mysteria* están también atestiguados en fecha temprana; el *taurobolium* es una *telete* para un *mystipolos*[48]. En su libro de Isis, Apuleyo habla en general de *mysteria*, pero utiliza también el término

44. *Arrhetos telete* (Eleusis) en un epigrama del siglo V del Eleusinion *Agora* III, 226 = *IG* ³I 953 = Hansen n.° 317; *arrhetos kore*: Eurípides *fr.* 63, *Elena* 1307; *arrheta orgia*: Eurípides *Bacantes* 470-472; *arrheta hiera*: Aristófanes *Las nubes* 302; *mysteria aporrheta*: Eurípides *Rhesus* 943, Aristófanes *Ecclesiazusae* 442; *ta aporrheta tes kata ta mysteria teletes*: *IG* ²II/III 1110 = *SIG* 873 (epístola de Cómodo); *teletai aporrhetoi* (Mitra): Plutarco *Pompeyo* 24.7.

45. *GR* 251-254.

46. Plutarco *Pericles* 13.7, cf. n. 44, *supra*.

47. Heráclito B 14 Diels-Kranz = 87 Markovich; para Hiponion, véase c. I, n. 49, *GR* 293; para *telein*, véase n. 42, *supra*; Dioniso es el señor de la *telestike mania*, Platón *Fedro* 265b; *tes teletes kai ton Dionysiakon mysterion*: Diodoro 1.23.2; *mysteria kai teletas kai backeias*: Diodoro 3.63.2; *mysteria* en Pérgamo, *Inschriften von Pergamon* 248 = *OGI* 331.38; 55; Ohlemutz 1940, 109-116; en Kyme, *Epigraphica Anatolica* 1 (1983) 34, línea 13; *teletai*: Eurípides *Bacantes* 22, etc. El término *teletai* aparece también en la historia de Licurgo atribuido a Eumelo, *Europia* en *Schol. A Il.* 6.131, pero no podemos estar seguros sobre el autor, mucho menos sobre sus palabras.

48. Véase Sfameni Gasparro 1985, 21-25; *mysteria* de Sabacio, Agdistis y Ma en Sardes, *SEG* 29, 1205, véase c. II, n. 110; *Metros Megales mysteria*: Hipólito *Ref.* 5.9.10; *mystai Anth. Pal.* 6.51; *telete, teloumenoi* en Amorgos, *LSCG* 103 B 11 s.; *telesteres* en Trecén, *IG* IV, 757 = *CCCA* II, 479; *telete Metros*: Pausanias 2.3.4. *Schol. Pind. Py.* 3.137b tiene *teletai*, 140 *mysteria*; *koinon ton myston* en Argos, *IG* XIV, 1018 = *CIL* VI, 509 = CCCA III, 236 = Duthoy 1969 n.° 22, cf. CCCA III, 237; *tauroboli... dux mystici sacri* CCCA III, 243 = Duthoy n.° 24; *teletai IG* XIV, 1019 = *CCCA* III, 238 = Duthoy n.° 31, cf. n.° 28. «Me convertí en *mystes* de Atis» Firmicus *Err* 18. 1, véase en c. IV, n. 44; *myein*, Suda *s. v. metragyrtes*.

teletae[49]. En cuanto a Mitra, «los misterios de Mitra» parecen haber sido la designación normal, pero éstos eran también *teletai*[50].

Debería advertirse que en la mayor parte de los casos existen formas de un culto «normal» junto a los misterios, esto es, un culto para el no iniciado, independiente de la posible candidatura para la *myesis* o *telete*. Había festivales anuales en fechas fijas; las ofrendas privadas eran solicitadas y aceptadas sin restricción; solo Mitra constituye un caso especial. Las relaciones recíprocas entre las iniciaciones privadas y los festivales oficiales son complicadas y están muy lejos de ser uniformes. En Eleusis, la iniciación (*myesis*) culminaba normalmente en el festival de otoño llamado Mysteria; la iniciación de Apuleyo, por otra parte, no estuvo ligada a un festival con fecha fija, sino que fue determinada por mandamiento divino mediante los sueños; con todo, los *initiati* como cuerpo tomaban parte en la procesión anual de Ploiafesia en Corinto[51]. En los santuarios de Isis, el clero residente debía ejecutar un cuidadoso servicio diario para los dioses egipcios desde la mañana hasta la noche. En Roma, Mater Magna tenía su gran festival en primavera, pero las fechas registradas de *taurobolia* no están relacionadas con acontecimientos del calendario. En cualquier caso, se considera que los misterios son una forma especial de culto ofrecido en el contexto más amplio de la práctica religiosa. De esta manera, el uso del término «religiones de los misterios», como nombre abarcante y exclusivo para un sistema cerrado es inapropiado. Las iniciaciones a los misterios eran una actividad opcional dentro de la religión politeísta, comparable, por decirlo así, a la peregrinación a Santiago de Compostela en el sistema cristiano.

En el mundo antiguo, pues, los misterios eran cualquier cosa menos obligatorios o inevitables; había un elemento de elección personal, una decisión individual en cada caso. La iniciación no estaba inevitablemente prescrita por la adhesión familiar o tribal. Aunque hubiera, desde luego, alguna presión de la tradición familiar, los jóvenes podían resistirse a sus padres, como encontramos en el relato sobre las Bacanales romanas[52]. Heródoto escribe con respecto a Eleu-

49. Apuleyo *Metamorfosis* 11.22,24,27,30; *mysteria*: Artemidoro 2.39, Hipólito *Ref.* 5.7.22; *mystes*: *SIRIS* 295, 390; véase c. II, n. 62.

50. Justino Mártir *Apol.* 1.66.9; Palas, *Peri ton tou Mithra mysterion* en Porfirio *Abst.* 2.56, cf. 4.16; *myoumenoi*: Porfirio *Antr.* 15; *initiantur*: Tertuliano *Cor.* 15; *he tou Mithra telete*: Orígenes *Cels.* 6.22, *Persika mysteria, ibid.*; *mysta booklopies* en una fórmula, Firmico *Err.* 5; *hai Persikai hai tou Mithra teletai*: Proclo *In remp.* II, 345, 4 Kroll.

51. Apuleyo *Metamorfosis* 11.17.

52. Livio 39.11.1.

sis: «Cualquiera de los atenienses y de los demás griegos que lo desea, es iniciado», y respecto del rey escita Skyles de Olbia: «Concibió el deseo de ser iniciado a Dioniso Bakcheios»[53]. Su deseo particular era el de ser iniciado; había signos que le avisaban, y podía haberse detenido. Desde luego, hubo una invitación directa, hubo también propaganda de los sacerdotes de la iniciación: «Vale la pena adquirir este conocimiento»[54]. Pero muchos habrían dudado. De ahí la imagen de Ocnos, la duda personificada, trenzando una cuerda que su burro devora[55]; el no iniciado no alcanza nunca la consumación, *telos*. Algunos tomarían esto seriamente, mientras otros permanecerían indiferentes; no había ninguna autoridad incuestionable en cuanto a las *teletai*. «Aquellos que desean ser iniciados tienen la costumbre, creo, de volverse hacia el 'padre' de los ritos sagrados, para planear los preparativos que deben hacerse»: ésta es la descripción del procedimiento en Tertuliano[56]. Naturalmente, también había medios para rechazar a los candidatos inapropiados. Los sacerdotes de Isis podían recurrir a los oráculos en sueños, como muestra el caso de Lucio-Apuleyo.

Este papel de la iniciativa privada está vinculado obviamente al estado de la sociedad que había evolucionado en el siglo VI a. C., con el acento en el descubrimiento del individuo[57]; no es probablemente una coincidencia que el primer indicio claro de los misterios proceda de esa época, independientemente de lo que pueda haber sido el festival Mysteria en el período micénico. Es también característico que los defensores de un estado riguroso o de un control tribal sospecharan generalmente de los misterios privados. Mientras Platón, en sus *Leyes*, estaba dispuesto a permitir alguna tolerancia, el romano

53. Heródoto 8.65.4, 4.79.1; cf. M. West, *ZPE* 45 (1982) 25.

54. Eurípides *Bacantes* 474.

55. Pintura de Polignoto en Delfos, Pausanias 10.29.1 s.; un *lekythos* anterior en Palermo, C. H. Haspels, *Attic Black-Figured Lekythoi* (Paris, 1936), 66 pl. 19, 5, cf. Graf, 1974, 188-194. Una inscripción penitencial de Asia Menor (*MAMA* 4, 1933, n. 281) afirma que el oferente fue castigado por el dios «porque no quería venir y participar en el misterio cuando fue llamado».

56. Tertuliano *Apol.* 8.7, describe de manera sarcástica los misterios caníbales del cristianismo según la fantasía de los paganos, haciendo uso del conocimiento de los paganos sobre el procedimiento apropiado; *pater* apunta a los misterios de Mitra; cf. *petitor CIMRM* 41; Francis 1975, 439.

57. Véase B. Snell, *The Discovery of the Mind* (New York, 1960, original alemán, ed. 1946). Para la tendencia a retrotraer a época micénica los misterios, véase n. 38. Heródoto 2.171, sobre las *thesmophoria* predóricas en Arcadia, es importante pero no decisivo a este respecto.

Cicerón y el judío Filón defenderán la represión de los cultos privados[58]. Pero para los que participaban en los azares y riesgos de la libertad individual que había nacido en el mundo helénico, los misterios pueden haber sido una «invención» decisiva: cultos que no estaban prescritos por la familia, el clan o la clase social, sino que podían escogerse a voluntad, incluso prometiendo alguna seguridad personal por la integración en un festival y por la correspondiente cercanía personal a alguna gran divinidad. Los misterios eran rituales de iniciación de carácter voluntario, personal y secreto que aspiraban a un cambio de mentalidad mediante la experiencia de lo sagrado[59].

58. Platón *Leyes* 815cd, 909d; Cicerón *De legibus* 2.21; Filón *Spec.* 1319-1323, cf. el discurso de Mecenas en Dión Casio 52.36.

59. Este intento de definición coincide en gran medida con el término *misterico* en la tipología de Bianchi (en Bleeker 1965, 154-171; Bianchi 1976, 1-8; Bianchi 1979, 5-9; 1980, 11; cf. Cosi 1976, 54; Sfameni Gasparro 1981, 377, 1985, 6). Bianchi desea distinguir éste del *mistico* en el sentido de *esperienza di interferenza* entre dios, mundo y sí mismo (es decir, un concepto de alguna manera más amplio que el propio misticismo, cf. n. 32), y de *misteriosofico*, las elaboraciones especulativas de orfismo o platonismo (véase c. III).

I

NECESIDADES PERSONALES EN ESTA VIDA Y DESPUÉS DE LA MUERTE

Los misterios son una forma de religión personal[1] que depende de una decisión privada y aspira a alguna forma de salvación por la aproximación a lo divino. Este descubrimiento con frecuencia ha movido a los investigadores a buscar una dimensión espiritual más profunda, «verdaderamente religiosa», y no se puede decir que estén totalmente equivocados. Sin embargo, existe el peligro de que la búsqueda del más allá signifique pasar por alto lo que es más próximo y más obvio. Existe otra forma de religión personal —elemental, muy extendida y bastante prosaica— que constituye el trasfondo para la práctica de los misterios: es la práctica de los votos, «religión votiva», como se ha llamado. «Los que están enfermos, o en peligro, o en cualquier tipo de necesidad, y, a la inversa, aquellos que alcanzan cualquier clase de beneficio»[2], tales individuos hacen promesas a los dioses y habitualmente las cumplen ofreciendo donaciones más o menos valiosas. Este fenómeno es tan común que rara vez se estudia en profundidad. La

1. «Religión personal» es el tema de Festugière 1954. No trata de la religión votiva.

2. Platón *Leyes* 909e. La expresión «religión votiva» ha sido utilizada, por ejemplo, por Q. F. Maule y H. R. W. Smith, *Votive Religion at Caere: Prolegomena* (Berkeley, 1959). La obra básica, anticuada pero no reemplazada, es Rose 1902. Una valiosa colección de materiales es van Straten 1981; para la práctica cristiana, véase L. Kriss-Rettenbeck, *Ex voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum* (Zürich, 1972). Cf. también *GR* 68-70. «Religión votiva», como «religión personal», significa una forma especial de culto dentro de la religión antigua, no una religión independiente; en el mismo sentido el término «religión de los misterios» (singular) sería inobjetable.

práctica ha durado mucho más que el mundo antiguo; efectivamente, ha sobrevivido hasta la actualidad incluso en el cristianismo, allí donde la expurgación protestante o racionalista no logró suprimirla.

En el estudio de la Antigüedad precristiana, todo arqueólogo e historiador de las religiones está familiarizado con el conjunto de objetos votivos que habitualmente identifican a un santuario, sea oriental, minoico-micénico, griego, etrusco, romano o perteneciente a los «bárbaros» más alejados. Miles de objetos pueden encontrarse en ese escenario, aunque muchos, desconocidos, hechos de material perecedero, deben de haber desaparecido. Estos objetos representan el aspecto humilde de la religión; sabemos que debían ser eliminados de vez en cuando para limpiar el recinto sagrado de basura. Sin embargo, cada uno de esos objetos, grande o pequeño, atestigua una historia personal, una historia de inquietud, esperanza, oración y cumplimiento, un acto de religión personal. Para la clase dominante el riesgo mayor era la guerra; se hacían por lo tanto votos espectaculares para tratar de controlarla, como muestran algunos de los monumentos artísticos más celebrados de los santuarios griegos, o casi todos los templos de Roma[3]. Para el hombre o la mujer medios estaban las incertidumbres del trabajo o el comercio, especialmente los peligros del viaje por mar, los riesgos incalculables del nacimiento y la crianza de los hijos, y los recurrentes sufrimientos de la enfermedad individual. Los viajes por mar[4] y la curación de la enfermedad eran ocasiones preeminentes para establecer ofrendas votivas privadas en casi cada santuario del mundo antiguo.

La práctica de los votos puede ser considerada una estrategia humana fundamental para hacer frente al futuro. Hace que el tiempo sea manejable mediante contrato. De la depresión paralizante, el hombre puede levantarse para imprimir la estructura del «si-entonces» sobre las incertidumbres del futuro. Si tiene lugar la salvación de la preocupación y la aflicción presente, si el éxito o el beneficio esperado se logra, entonces tendrá lugar una renuncia especial y circunscrita, una pérdida finita por el interés de una ganancia mayor. Existe una tendencia natural hacia la perpetuación; cuando se establece la ofrenda votiva, el adorador reza pidiendo una ayuda posterior: «Que te agrade y dame la ocasión para hacer otra»[5]: *da ut dem*.

La intensidad del sentimiento religioso que implica esta práctica no debe ser subestimada. Está la experiencia atormentadora de la

3. Véase W. Einshut, *PW* supl. XIV, 964-963, *s. v. votum*.
4. D. Wachsmuth, «Pompimos ho Daimon», diss. Berlin, 1965.
5. Hansen n.° 227 = *IG* I[3]728.

enfermedad, la búsqueda de alguna escapatoria o ayuda, la decisión de la fe; en no pocas ocasiones, las inscripciones votivas se refieren a la intervención sobrenatural en la decisión tomada, sueños, visiones, o mandamiento divino[6]; y después de todo, está la experiencia del éxito. Los escépticos pueden señalar las estadísticas; como dijo el ateo Diágoras en Samotracia mirando todas las ofrendas votivas de los marineros salvados por los Grandes Dioses, éstas habrían sido mucho más numerosas si todos los que se habían ahogado en el mar hubieran tenido también la posibilidad de hacer ofrendas[7]. Pero el mundo pertenece a los que han sobrevivido, y en cada caso individual hay un sentimiento de aplastante certeza: los dioses me han ayudado. En realidad, la religión votiva suministró ayuda haciendo crecer la esperanza, mediante la socialización de las inquietudes y los sufrimientos: el individuo es animado a intentarlo una vez más, y se encuentra apoyado y reconfortado por los sacerdotes y los otros adoradores. El voto se hace en público, y el cumplimiento es manifiestamente público, con muchos otros que se benefician de la inversión, artesanos, tenderos, y todos aquellos que participan en los banquetes sacrificiales.

Lo que está implícito en la decisión es un acto de fe, *pistis*[8]; esto es especialmente cierto en caso de enfermedad. La curación por la fe se toma hoy mucho más en serio de lo que solía hacerse hace unas décadas[9]. Los objetos votivos, aunque humildes, son documentos de la fe personal en un dios específico, que a cambio proporciona alguna forma de salvación, *soteria*.

Esto podría sonar familiar incluso a oídos cristianos, aunque sólo sea para resaltar las diferencias. «Fe» y «salvación» en la religión votiva no implican «conversión», aunque presupongan un cambio de orientación cuando el individuo se vuelve hacia el dios. En términos de Arthur Darby Nock, estos actos de culto están dentro de la categoría de «suplementos útiles», no «sustitutos» que impliquen un rechazo consciente de lo que había antes[10]. La religión votiva es, más

6. Visiones: Platón *Leyes* 910a; *kat' onar*: cf. F. T. van Straten, *BABesch* 51 (1976) 1-38.

7. Diógenes Laercio 6.59; Cicerón *De nat. deorum* 3.89; Diágoras Melio (ed. M. Winiarczyk, Teubner, 1981) T 36-37.

8. Atestiguado en contextos de Isis: *Pap. Ox.* 1380, 152 ὁρῶσί σε οἱ κατὰ τὸ πιστὸν ἐπικαλούμενοι; *plena fiducia*, Apuleyo *Metamorfosis* 11.28; *crede et noli deficere*, *SIRIS* 390. Asclepio de Epidauro castiga a un creyente reacio poniéndole el nuevo nombre de Apistos, *SIG* 1168, 29-33; A. Henrichs *HSCP* 82 (1978) 210 s. Véase F. Chapouthier, «De la bonne foi dans la dévotion antique», *REG* 45 (1932) 391-396.

9. Véase, por ejemplo, J. D. Frank, *Persuasion and Healing*² (Baltimore, 1973; *Die Heiler*, Stuttgart, 1981).

10. Nock 1933, 7.

bien, de carácter experimental: uno puede perfectamente probar varias posibilidades para encontrar el recurso realmente eficaz. Casos particularmente graves, sobre todo, impulsarían a la gente a adoptar medios nuevos y no probados. Un individuo que lucha por conseguir una nueva oportunidad en medio del sufrimiento tiene que buscar un punto de partida nuevo: quizás un nuevo dios lo haga mejor. De esta manera, aunque la estructura general de la religión votiva sea claramente bastante antigua y esté muy extendida, presenta un incentivo para el cambio religioso. Es sabido cómo la religión del estado se desarrolló así, y hasta Roma adoptó nuevos templos y nuevos dioses[11]. Muchos casos similares deben de haber sucedido en el nivel privado, a veces efímeros y sin consecuencias, a veces viniendo a ser lo que podemos llamar una corriente religiosa, una moda del momento, o un movimiento religioso.

La pertinencia de todo esto para los cultos de los misterios es triple. Primero, la práctica de la iniciación personal, en motivación y función, era en gran parte paralela a la práctica votiva y debería ser considerada sobre este trasfondo como una forma nueva en una búsqueda semejante de salvación. Segundo, la aparición de nuevas formas de cultos mistéricos con dioses nuevos es sólo lo que se debería esperar como resultado de estas funciones prácticas. Tercero, la propagación de las llamadas religiones orientales mistéricas tuvo lugar en primer lugar en la forma de religión votiva, donde los misterios formaban en ocasiones sólo un apéndice al movimiento general.

El carácter votivo de la mayor parte de los monumentos a Méter, Isis y Mitra necesita pocos comentarios. Cualquier estudioso de la materia está familiarizado con las fórmulas votivas recurrentes, e incluso en ausencia de inscripciones rara vez existen dudas en cuanto a la interpretación de los monumentos. Todos estos dioses son adorados en una búsqueda de «salvación»[12], que adopta múltiples formas. De manera nada sorprendente, los temas de los viajes por mar[13] y la enfermedad sobresalen. Aspectos más altruistas vienen al primer pla-

11. Véase *supra*, n. 3.

12. Por dar sólo algunos ejemplos: para Isis, *SIRIS*, p. 68, *CE* 72 «salvado de muchos y muy graves peligros», cf. *SIRIS* 198, 406, 538 (*salus*); los dioses egipcios en general como *soteres*: Artemidoro 2.39. Para Méter, *Matri deum salutari*, CCCA III, 201; *conservatoribus suis*, CCCA 229; salvado de la cautividad: E. Schwertheim en *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens: Festschrift F. K. Dörner* (Leiden, 1978), 811. Para Mitra, *CIMRM* 171 (*soteria*); «salvado de las aguas» *CIMRM* 568. Véase especialmente Piccaluga 1982.

13. *CIMRM* 568, cf. CCCA VII 69. Véase también Luciano *De merc. cond.* 1 (Isis); cf. n. 4, *supra*.

no con votos por parientes y amigos: padre, madre, y muy a menudo los hijos[14] debido a la alta tasa de mortalidad. En el nivel oficial están los votos *pro salute imperatoris*, que figuran de manera preeminente en los santuarios de Méter, Isis y Mitra[15]. Los dioses egipcios, Sérapis e Isis en particular, se especializan en sanación con considerable éxito, como muestra la evidencia: «Todo el mundo anhela rendir honores a Isis, pues ella se revela claramente en la curación de las enfermedades»[16]. Los *iatreia*, honorarios por la curación, deben de haber sido una fuente considerable de ingresos para los santuarios. Isis tiene lazos estrechos con Asclepio. En Atenas, tiene un templo dentro del santuario de Asclepio, y se practica la incubación tanto en los santuarios de Isis como en los de Asclepio. Isis es Higia, la Salud deificada, entre otras identidades. El poeta Tibulo, aquejado de enfermedad, espera que Isis le ayude por medio de su amada Delia, devota adoradora de Isis; Tibulo se refiere a las numerosas tablillas pintadas del templo de Isis, que testimonian el poder sanador de la diosa. Si se recupera, Delia se sentará con vestidos de lino, con el cabello suelto, en la entrada del templo, entre el clero egipcio, y pronunciará en voz alta una oración de alabanza a Isis dos veces al día[17]. Esta práctica es denominada *votivas reddere voces*, agradecimiento a cambio del cumplimiento del voto mediante alabanza pública y en alta voz de los eficaces poderes de la divinidad (*aretai*): la aretalogía como propaganda del templo. Otra práctica relacionada con el culto a Isis es una confesión de los pecados como requisito para la sanación, como en algunos cultos de Anatolia[18]. Esto puede perfectamente tener efectos terapéuticos, como una forma de psicoanálisis; sin embargo, no está necesariamente ligado a los misterios.

El favor de Isis y los dioses que la acompañan se extiende también a otras esferas de la vida, incluida la riqueza y el hacer dinero. «Incluso

14. *SIRIS* 5, 106, 107, 269, 308; *pro salute coniugis pientissimi*, *CCCA* IV, 219; *pro salute amici karissimi*, *CIMRM* 1873, cf. 144, 804, 819, 916, 567, 658, etc.

15. *SIRIS* 404, 405, 535, 552, 560, 702; *pro amore patriae*, *SIRIS* 779; *CCCA* III, 9, 401; en relación con *taurobolium* *CCCA* III, 405-407; 417; *CCCA* IV, 172, véase Cosi 1976, 68; muy común con los mitraístas, *CIMRM* 53, 54, 142, 146, etc.

16. Diodoro 1.25.4, cf. Diógenes Laercio 5.76 sobre Demetrio de Falero; *iatreia*, *Idélos* 2116, 2117, 2120; Isis Higia, *SIRIS* p. 71, *CE* 124 = *IDélos* 2060; *SIRIS* 16 (Athens, Asclepieum); sobre Asclepio-Sérapis, véase *SIRIS* 7 con notas; sobre la incubación, Dunand 1973, II, 102 s.; ramas como elementos votivos, Dunand 1973, I, 63, 170; II, 106; Van Straten 1981, 105-151.

17. Tibulo 1.3.23-32.

18. En el culto de Isis, Ovidio *Epistulae ex Ponto* 1.1.52-56, Juvenal 6.535-541, cf. Hommel 1983, y en general F. S. Steinleitner, «Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike», diss. München, 1913.

la adquisición de riquezas es concedida por Sérapis», afirma Elio Aristides, y las inscripciones votivas se dirigen a Atis como «salvador que otorga riqueza», *Soter Ploutodotes*[19]. Incluso se le puede suponer capaz de lograr una reducción de impuestos. Si el motivo para el trato con estos dioses es la salvación (*soteria*, *salus*), la salvación que se espera es de índole bastante práctica, aquí y ahora.

Mitra no se mantiene aparte en este contexto; la mayoría de las inscripciones mitraicas recogidas en el corpus de Vermaseren son de carácter votivo. Las ofrendas pueden incluir la instalación de todo un mitreo, esto es, la cueva, los altares y las estatuas, y el relieve del culto[20]. En realidad, la cueva es el lugar donde hacer los votos de una manera «pura» (*euchesthai hagnos*), como indica una inscripción griega[21]. Aún más explícita es una dedicatoria latina que afirma que la cueva ha sido adornada por el donante «para que los participantes, unidos por las manos entrelazadas, puedan celebrar gozosamente sus votos para siempre» (*ut possint syndexi hilares celebrare vota per aevom*)[22]: un pésimo hexámetro y sin embargo claro en cuanto a su contenido. Coger la mano derecha es la antigua forma irania de la promesa de fidelidad, de ahí que los *mystai* mitraicos sean *syndexioi*. Como tales, «celebran los votos»; la esencia del culto mitraico en la cueva es la experiencia del triunfo y el acto de fe renovado en la fiesta común. Los votos de este tipo entrañan claramente la esperanza de su satisfacción en un futuro próximo: el éxito debe verse en esta vida. Mitra es el *deus invictus*, y los soldados, que saben lo que la victoria significa, se destacaban entre sus seguidores. De esta manera, el mitraísmo aparece como una fusión completa de religión votiva y culto mistérico.

Cierto es que esta estrecha interdependencia entre votos e iniciaciones no es la regla. No sabemos con certeza si la Delia de Tibulo era una iniciada a los misterios de Isis en un sentido formal (véase n. 17). Hay más bien cierto paralelismo; pero éste es evidente y penetrante. Tampoco está ausente del famoso texto de Apuleyo sobre las iniciaciones de Lucio a Isis, el único relato extenso de una iniciación mistérica narrado en primera persona. A esto se lo ha denominado una conversión en sentido pleno[23]. Sin embargo, a pesar de la retórica

19. Elio Aristides 45.18; *SIRIS* 389, cf. 513; reducción de impuestos, *SIRIS* 574.
20. Por ejemplo, *CIMRM* 423 (*spelaeum*), 1242 s. (*aram*), 1948 (*signum*).
21. *CIMRM* 2307.
22. *CIMRM* 423; para *syndexioi*, véase Fírmico *Err.* 5.2; Bidez-Cumont 1938, II, 153 s.; Merkelbach 1984, 107.
23. Nock 1933, 138-155: «La conversión de Lucio», trazando explícitamente el paralelismo con «un hombre recibido en la Iglesia católica», 155. No veo ninguna justificación especial para aplicar a Lucio la fórmula paulina «vivir en el mundo pero sin ser del mundo».

religiosa, la descripción no está dominada por preocupaciones espirituales; sigue siendo realista y se funde con la psicología normal de forma interesante. La llamada conversión a Isis no tiene como resultado una retirada del mundo y de los intereses mundanos; por el contrario, el estudiante descontrolado que había estado vagabundeando alocadamente por el mundo grecorromano, ahora, finalmente, llega a integrarse en una sociedad respetable. Comienza su carrera de abogado en Roma, y demuestra ser bastante afortunado. Esto es considerado como un resultado del favor de Isis y Osiris: éstos son otorgadores de riqueza, *ploutodotai*, bastante merecidamente en este caso, porque las repetidas iniciaciones habían costado literalmente una fortuna y habían privado al hombre de Madaura de toda la herencia de su padre[24]. En efecto, el éxito del hombre es tan notable que suscita envidia; esto provoca una nueva crisis nerviosa con ansiedad, trastornos del sueño y visiones nocturnas. Por consiguiente, la iniciación debe repetirse una vez más; entonces el dios asegura personalmente al hombre ambicioso que debería proseguir su gloriosa carrera sin escrúpulos, y él mismo le elige para una respetada e inatacable posición en el colegio de los *pastophori* de los dioses egipcios[25]. La tensión profesional es aliviada con un pasatiempo religioso, con el dios del misterio adoptando la posición del psiquiatra. Sea cual pueda ser el contenido autobiográfico de este relato, se comprueba que la terapia tiene un sentido.

En un nivel general y más básico, se admite que Isis tiene poder incluso sobre el destino, *fatum*: tiene autoridad para anticiparse a la muerte inminente y conceder una nueva vida, *novae salutis curricula*[26]. Éste, el don más precioso de Isis, el don de la vida, está descrito en fuentes egipcias auténticas así como en las versiones griegas del culto. Pero, evidentemente, significa una vida en este mundo nuestro. Debe ser una «vida nueva», puesto que la vieja está agotada y a punto de quebrarse, y sin embargo no es de un orden diferente sino más bien una reposición para que las cosas vayan bien, prolongación en vez de «sustitución», en términos de Arthur Darby Nock (véase n. 10). Una

24. Apuleyo *Metamorfosis* 11.28.5: *nec minus etiam victum uberiorem subministrabat...*, cf. 30.2. Sobre la repentina aparición de *Madaurensem* en 11.27.8, véase R. Th. van der Paardt, *Mnemosyne* IV, 34 (1981) 96-106.

25. Apuleyo *Metamorfosis* 11.30.4: *incunctanter gloriosa in foro redderem patrocinia nec extimescerem malevolorum disseminationes.*

26. Apuleyo *Metamorfosis* 11.21.6; cf. J. Bergman en H. Ringgren (ed.), *Fatalistic Beliefs* (Stockholm, 1967), 37 s. Griffiths 1976, 166 se siente confundido sobre *novae*. Los tibetanos, tras la recuperación de una enfermedad grave, adoptan un nombre nuevo.

salvación de esta clase, en cuanto garantizada por los misterios de Isis, es más radical y, se espera, más permanente que otras experiencias de *soteria*, pero está todavía en el mismo nivel que las esperanzas expresadas en la religión votiva.

Lo mismo se puede decir del rito mistérico más espectacular, el *taurobolium*. Un hecho definitivamente establecido sobre este ritual es que debía repetirse cada veinte años, como si la sangre del toro fuera una capa mágica que se desgastara y debiera renovarse tras un cierto tiempo. Así, una vez más, se puede ver la perspectiva de la religión votiva: por el *taurobolium* el iniciado «acepta sus votos por un ciclo de veinte años», *bis deni vota suscipit orbis*[27], «para que pueda sacrificar un carnero de cuernos dorados con ocasión de la repetición». El ciclo de repeticiones perpetuará la vida próspera en este mundo nuestro. El *taurobolium* es una «prenda de buena suerte», *symbolon eutychies*[28], un seguro contra cualquier mal que pueda acontecer a una persona.

La misma orientación es evidente en los misterios dionisíacos, a los que corresponde la colección existente de himnos órficos. Remitiéndose constantemente a los *mystai* que han experimentado las *teletai* sagradas, los textos ruegan por la salud y la riqueza, por un buen año, por la buena suerte en el mar, y en general por una vida agradable, con una muerte tan tardía como sea posible[29]. Un relieve del tiempo de Adriano presenta las figuras alegóricas de Telete junto a Prosperidad (*Euthenia*) y Ganancia Adicional de Riqueza (*Epictesis*[30]); una interpretación prosaica parece tener sentido.

La orientación práctica de las *teletai* no es menos obvia en los indicios más tempranos de Dioniso y Méter, que se suponen centrados en la terapia psicosomática. Platón, en el *Fedro*, presenta a Dioniso presidiendo la «locura teléstica», y especifica que éstos son los rituales realizados como cura para las «enfermedades y los enormes

27. *CIL* VI, 504 = *CIMRM* 514 = *CCCA* III, 233 = Duthoy 1969 n.° 17; *iterato viginti annis expletis taurobolii sui*, *CIL* VI, 512 = *CCCA* III, 244 = *SIRIS* 447 = Duthoy n.° 25 (Roma, 390 d. C.); cf. *CIL* X, 1596 = Duthoy n.° 50 = *CCCA* IV, 11.

28. *CCCA* III, 239 = Duthoy n.° 33.

29. Sobre el trasfondo de esta colección de himnos, véase R. Keydell, *PW* XVIII, 1330-1332. Salud y riqueza: 15.10 s.; 17.10; 40.20; himno a la Salud, n.° 68; un buen año, 43.10; frutos, 56.12; viajes por mar, 74.10; salvación en tierra y mar, 75.5; una «vida placentera» concedida por el dios Sol, 8.20; Hestia mantendría a los *mystai* «siempre florecientes, ricos en fortuna, en buenos espíritus, y puros», 84.

30. Mus. Nac. Atenas n.° 1390; *RML* III, 2124; Preisendanz, *RML* V, 327-329, *contra* Kern, *PW* v A 396 s.; E. Kunze en E. Langlotz, *Aphrodite in den Gärten* (Sitzungsber. Heidelberg, 1953/4, 2), 49, n. 32; S. Karusu, *Römische Mitt.* 76 (1969) 256, pl. 83, 2. La interpretación sigue siendo discutida.

sufrimientos que se manifiestan en ciertas familias, debido a alguna antigua causa de ira». La etiología sobrenatural no debería distraer nuestra visión de la realidad de los sufrimientos, o trastornos psicosomáticos en la terminología moderna, que son explicados con referencia a traumas del pasado y tratados mediante una «locura divina» inducida ritualmente que conduce a una explosión de las fuerzas emocionales reprimidas. «*Teletai* y purificaciones» son realizadas por personas disfrazadas de ninfas, panes, silenos, y sátiros, como muestra Platón en las *Leyes*[31]. Una función similar del ritual que atañe a Méter aparece indicada por las muy discutidas observaciones de Aristóteles sobre la «purificación», *katharsis*, que proporciona alivio mediante la emoción violenta[32]. En *Las avispas*, de Aristófanes, Bdelicleón habla de varias curas catárticas o telésticas que ha probado con la locura de su padre, partidario del intento. En su caso, ni las *teletai* de los coribantes ni la Hécate de Egina ni la incubación en el santuario de Asclepio sirvieron de nada; con el tímpano de Méter en la mano, el padre se escapó de nuevo al patio[33]. Unas décadas después la madre de Esquines realizó las iniciaciones de Dioniso Sabacio, asistida por su hijo, como describe mordazmente Demóstenes. El iniciado proclamaba finalmente: «Escapé del mal, encontré lo mejor». Ésta, pues, debe haber sido la experiencia inmediata del éxito de los misterios: «sentirse mejor ahora». «Todos lo que usan estos ritos», escribe Aristóteles con respecto a las curas catárticas, «experimentan alivio mezclado con alegría[34]». La larga batalla de ilustración contra todas las formas de

31. Platón *Fedro* 244 s., 265b; *Leyes* 815c. En Sófocles *Antígona* 1144 y *Edipo rey* 203 ss. Dioniso debe ahuyentar la contaminación y la enfermedad. Véase Linforth 1946b; *OE* 66 s.

32. Aristóteles *Política* 1341 b 32 hasta 1342 a 18, relacionado con la definición de tragedia en *Poética* 1449 b 24-28 desde J. Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie* (Breslau, 1857). Sin embargo, a Bernays le disgustan los «charlatanes» y trata de hacer de *katharsis* un concepto de medicina «pura». Los términos «posesos» (*katokochimoi*) y «melodías sagradas» en Aristóteles (1342 a 8 s.) se refieren claramente a los coribantes, de quienes sabemos más por Platón *Ión* 534a, *Eutidemo* 277d. Véase Linforth 1946a; Dodds 1951, 77-80; Jeanmaire 1951, 131-138; Cosi 1983, 134 s.

33. Aristófanes *Las avispas* 118-124 (*teletai*, 121); véase K. J. Reckford, «Catharsis and Dream-Interpretation in Aristophanes' Wasps», *TAPA* 107 (1977) 283-312.

34. Demóstenes 18.259-260, 19.199, 249, 281; Aristóteles *Política* 1342 a 14 s. Cf. H. Wankel, *Demosthenes, Rede für Ktesiphon über den Kranz* (Heidelberg, 1976), 1132-1149. Esquines nació en 390, y las actividades descritas son así fechadas en *ca.* 380/375. Ésta es la más detallada descripción de *telete* en el período clásico. Fragmentos de un antiguo comentario sobre el pasaje han sobrevivido en Harpocración *s. vv. apomatton*, *Attes*, *enthrypta*, *euoi*, *kittophoros*, *leuke*, *liknophoros*, *nebrizon*, *neelata*,

superstición trataba de suprimir todos los aspectos de charlatanería del concepto de religión «verdadera», pero, no obstante, sobrevivieron. Todas esas esperanzas y necesidades cotidianas eran satisfechas por las personas encargadas de ello con rituales evidentemente en armonía con la receptividad psíquica.

Los misterios que deben mencionarse en este contexto son los de Samotracia: su objetivo reconocido era salvar a las personas de ahogarse en el mar, como Odiseo había sido salvado por Leucotea[35]. El aspecto práctico no está ausente tampoco de Eleusis; hay ricas colecciones de objetos votivos del lugar. El favor de las Dos Diosas no estaba restringido a los misterios nocturnos. Deméter era la otorgadora del trigo, de las riquezas, *Plutos*, en el sentido más básico; el mantenimiento de los misterios tenía el efecto práctico de garantizar el abastecimiento de trigo. Por lo tanto, el hierofante desempeñaba un papel principal en el festival general celebrado justo antes de la siembra de otoño, la *proerosia*; el santuario solicitaba donaciones de trigo, *aparchai*, de Atenas así como del resto del mundo a cambio del don de Deméter[36]. Tampoco los milagros de sanación están ausentes de Eleusis: un hombre que se había quedado ciego súbitamente pudo contemplar la exhibición sacra[37]; los misterios deben ser «vistos» en Eleusis.

Existe otro extraño vínculo entre el proceder eleusino y las *teletai* terapéuticas, que muestran una estrecha conexión con la magia sanadora en la mitología etiológica. Deméter, dice la historia, cuando fue recibida en Eleusis, tomó al hijo pequeño de la reina y lo introdujo en el fuego del hogar por la noche para hacerlo inmortal. Interrumpida por la asustada madre, se le reveló e instauró los misterios en su lugar[38]. En un texto egipcio, Isis, vagando a la ventura, no es bien recibida por la señora de una casa; como consecuencia, un escorpión que acompaña a Isis pica al hijo pequeño de la mujer, y la casa es presa de las llamas. Pero la lluvia viene a apagar el fuego, e Isis se compadece y cura al pequeño[39]. Se trata de un hechizo contra la picadura de

pareiai opheis, *streptous*, con interesantes detalles sobre los misterios dionisíacos; cf. c. IV, n. 36. Véase también *OE* 45 s.

35. *Schol. Ap. Rh.* 1.916b; cf. Introducción, n. 16.

36. *LSCG7*; *IG* I³7 = *LSCG 5*; cf. Graf 1974, 159, 180 s. Representaciones pictóricas con Plutos, «*Riqueza*», nacida entre las divinidades eleusinas: Kerényi 1967, 163-165; Metzger 1965, pl. 16.

37. Relieve votivo de Eucrates, Mus. Nac. Atenas A 11386, Kerényi 1967, 96-98; Van Straten 1981, fig. 56; *Anth. Pal.* 9.298.

38. *Himno homérico a Deméter* 219-274; cf. Richardson 1974, esp. 231-238, 242 s. Sobre la fecha del himno, véase *Gnomon* 49 (1977) 442 s.

39. «Metternich Stele» rev. 48 ss., en C. E. Sander-Hansen, *Die Texte der Metternich-Stele* (Kovenhavn, 1956), 35-43; un texto paralelo en A. Klasens, *A Magical Sta-*

escorpión y la fiebre; en la fórmula mágica, el niño es identificado con Horus, hijo de Isis; textos sobre «Horus ardiendo» y su salvación aparecen en varios documentos egipcios y griegos[40]. Esta difusión del hechizo egipcio y su integración en la doctrina egipcia hace bastante improbable un posible origen en la literatura griega[41] aunque el principal documento egipcio, la «estela Metternich», sea posterior al *Himno homérico a Deméter*. Si existe alguna relación, la influencia debe de haber llegado desde Egipto a Grecia[42]. La recepción de la diosa errante, su poder, que puede ser empleado para el bien o para el mal, el niño en el fuego, el peligro y la salvación: todo esto forma un complejo impresionante y característico y no sólo un paralelismo superficial. Sugeriría alguna influencia egipcia sobre el culto eleusino, o al menos sobre la mitología eleusina justo a comienzos del siglo VI, en un contexto de «magia sanadora» práctica[43].

No obstante, se mantienen las diferencias radicales entre los rituales de sanación egipcios y el culto eleusino. Una vez tenemos información clara sobre ellos, vemos que los misterios de Eleusis no son en absoluto una colección de hechizos prácticos. La consigna no es «rescate» o «salvación», sino «bienaventuranza», y se refiere a la vida futura más que a cualquier otra cosa: el «otro don» de Deméter, además de la aportación del trigo, es la promesa de una vida privilegiada más allá de la tumba para aquellos que han «visto» los misterios. La evidencia va desde el texto más temprano, el *Himno a Deméter*, hasta los últimos ejercicios retóricos del período imperial[44], incluyen-

tue Base [socle Bétague] in the Museum of Antiquities at Leiden (Leiden, 1952), 52 s., 64-78. La estela Metternich está datada en la 30 dinastía, siglo IV a. C.; los hechizos simples son más antiguos. Traducción alemana del texto en G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Aegypten* (Jena, 1915), 87-89; paráfrasis en E. A. W. Budge, *Egyptian Magic* (London, 1899), 130-133.

40. Paralelos egipcios en Klasens (véase n. 39), 75. Un hechizo griego sobre Horus abrasado: *PGM* 20, II[2] 145, 265; H. D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation* (Chicago 1986), 258; L. Koenen, *Chronique d'Egypte* 37 (1962) 167-174 (sin referencia a la estela Metternich). En el texto aparece *mystodokos*, referido claramente a los misterios, posiblemente al niño en el fuego de Eleusis.

41. El relato sobre el niño en el fuego se traslada a Isis en Biblos, Plutarco *Isis* 357bc; esto es probablemente «influencia griega»: Richardson 1974, 238 con bibliografía.

42. Sobre la influencia de la magia sanadora oriental en la Grecia arcaica, véase *OE* 57-77.

43. Los ejemplos de «poner al niño sobre el fuego» aducidos por J. G. Frazer, *Apollodorus II* (Loeb 1921), 311-317 se centran en la protección mágica. Para la relación de los hechizos y la otra vida, véase nn. 66-69.

44. *Himno homérico a Deméter* 480-482, cf. Richardson *ad loc.*; Píndaro *fr.* 137a; Sófocles *fr.* 837 Radt; Isócrates *Panegírico* 28; Krinágoras *Anth. Pal.* 11.42.

do los epitafios de algunos hierofantes hacia el 200 d. C., uno de los cuales afirma con impresionante simplicidad que lo que el hierofante ha «mostrado» en las noches sagradas «es que la muerte no sólo no es un mal, sino un bien»[45]. En palabras de Cicerón, en Eleusis se muestra «cómo vivir en la alegría, y cómo morir con las mejores esperanzas»[46]. No hay nada en contra de las alegrías de la vida, pero el acento se pone en el otro lado. El contenido de la promesa es cualquier cosa menos explícito, pero está hecho para parecer serio.

Lo mismo puede decirse de los misterios dionisíacos, al menos desde el siglo V a. C. en adelante. Los estudiosos se han mostrado reacios a reconocer esta dimensión del culto dionisíaco, sobre el supuesto de que se debe considerar que la preocupación por la otra vida se desarrolló en épocas posteriores; pero la prueba más clara está justamente en el período clásico, independientemente de la interpretación que hagamos de la indicación final de la *Odisea*, donde un vaso de Dioniso debe guardar los huesos de Aquiles y Patroclo[47]. Los practicantes itinerantes de las *teletai* en la caricatura de Platón afirman que sus curas son buenas y procuran alivio durante esta vida así como después de la muerte; sin embargo, a los que rechazan los ritos les esperan cosas terribles[48]. La hoja de oro de Hiponion, publicada en 1974, describe a los *mystai* y los *bakchoi* en el otro mundo siguiendo el camino sagrado hacia la beatitud eterna[49], del mismo modo que los *mystai* eleusinos celebran su alegre festival en el Hades, según se nos cuenta en *Las ranas* de Aristófanes. Una conocida inscripción de Cumas reserva un cementerio especial para quienes han participado en los ritos báquicos (*bebakcheumenoi*)[50]. Heródoto se refiere a las costumbres funerarias especiales de *orphica* y *bakchika*[51]. Todavía

45. *IG* II/III² 3661, 6; Clinton 1974, 42.
46. Cicerón *De legibus* 2.36.
47. *Odisea* 24.74 s.; Estesícoro 234 Page; representado en el vaso François como regalo de bodas de Dioniso a Tetis, A. Rumpf, *Gnomon* 25 (1953) 469 s., E. Simon, *Die griechischen Vasen* (München, 1976), 70 s. (T. H. Carpenter, *Dionysian Imagery in Archaic Greek Art*, Oxford, 1986, 11 plantea dudas sobre esta interpretación).
48. Platón *República* 365a; para la amenaza del castigo en el más allá, cf. Platón *Leyes* 870dc; en los misterios dionisíacos, Plutarco *Cons. ad. ux.* 611d; Nilsson 1957, 122 s.; véase también n. 69, *infra*.
49. G. Pugliese Carratelli y G. Foti, *PP* 29 (1974) 108-126; M. L. West *ZPE* 18 (1975) 229-236; Cole 1980; *GR* 295. Aristófanes *Las ranas* 448-455, cf. Graf 1974, 79-94.
50. E. Schwyzer, *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora* (Leipzig, 1923), n.° 792; L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece* (Oxford, 1961), 240 n.° 12; Nilsson 1957, 12 s.
51. Heródoto 2.81; para el texto, véase *L&S* 127 s.

anterior es una inscripción de un espejo del siglo sexto de una tumba de Olbia: una mujer y su hijo son aclamados con el grito dionisíaco de éxtasis, *euhai*; evidentemente, los dos han participado en la *orgia*, y esto debe ser recordado en su tumba[52]. «Felices todos ellos por las *teletai* que los liberan del sufrimiento», dice Píndaro en uno de sus *Cantos fúnebres*[53]. Por contraste, están aquellos trabajos en vano, *mataioponia*, de los no iniciados en el Hades que han faltado a las *teletai* durante su vida, como se ve en la imagen del mundo de los muertos de Polignoto: el transporte de agua a un *pithos* en un cedazo de donde el líquido escapa. Aun antes de Polignoto aparece ya este motivo en vasos pintados[54].

Los misterios dionisíacos se desarrollan especialmente en Italia de manera análoga a los ritos eleusinos[55]. Un elaborado simbolismo funerario de carácter báquico se ve florecer en vasos del sur de Italia del siglo IV, y se extiende también al mundo etrusco e italiota[56]. Más tarde, la iconografía báquica sigue adornando varios tipos de monumentos funerarios, edículos, estelas y altares, hasta su florecimiento tardío en el arte de los sarcófagos[57]. Sin embargo, debemos observar que no puede probarse, e incluso está muy lejos de ser probable, que cada tumba apulia con vasos báquicos o cada sarcófago dionisíaco del siglo II o III d. C. fueran diseñados para contener a un iniciado dionisíaco. La iconografía sigue sus propios caminos. Pero sin embargo es notable que fuera el culto de Dioniso el que proporcionara una forma de expresión artística, una *façon de parler*, si no era algo más, como respuesta a la evidente falta de sentido de la muerte. Hay referencias constantes al éxtasis báquico en este tipo de arte funerario, sobre todo por la aparición recurrente del tímpano y el címbalo de las ménades. Hay indicaciones no infrecuentes de los propios misterios: la *cista mystica* con la serpiente, el *liknon* con el falo. Unos pocos sarcófagos tienen

52. Rusajeva 1978, 96-98.

53. Píndaro *fr.* 131a.

54. Pausanias 10.31.9, 11; Ánfora Munich, 1493, *ABV* 316, 7 y Lekythos Palermo, véase Introducción n. 55; Graf 1974, 110-120; Keuls 1974, 34-41.

55. Esta equivalencia tiene su eco en la oda de *Antígona* de Sófocles 1117-1121 (manteniendo 1119 *italiano* contra la conjetura de R. D. Dawe en la edición Teubner 1979).

56. Véase H. R. W. Smith 1972 (un texto en su mayor parte ilegible, pero con puntos interesantes); Schmidt, Trendall y Cambitoglou 1976; Schneider-Herrmann 1977/78. La mujer muerta como ménade en la tapa de un sarcófago etrusco: Horn 1972, 82 pl. 50.

57. Matz 1963; R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations Dionysiaques* (Paris, 1966); F. Matz, *Die dionysischen Sarkophage* (Berlin, 1968-1975); Geyer 1977.

escenas explícitas de iniciación[58]. La combinación de *kiste* y *kalathos* en las estelas funerarias de Lilibeo es especialmente sugerente, aunque no tengamos ningún texto directamente relacionado con ello[59]. Pero al menos existen testimonios literarios relativos a los ritos báquicos realizados directamente en las tumbas de los miembros fallecidos de las asociaciones báquicas[60]; duelo y éxtasis parecen de alguna manera fundirse. Hay solamente un texto, sin embargo, un torpe epigrama latino de Filipos, que parece describir un especial paraíso báquico, donde las bacantes invitan al niño muerto a que se una a sus danzas como un pequeño sátiro, aunque esto es sólo una posibilidad imaginativa[61]. La promesa permanece vaga incluso aquí.

El miedo a la muerte es un hecho de la vida. «Cuando uno se acerca a la expectativa de la muerte», escribía Platón, «aparece el miedo y la preocupación por cosas no pensadas anteriormente»; por lo tanto, mucha gente, en palabras de Plutarco, «piensa que algún tipo de iniciaciones y purificaciones le ayudarán: una vez purificados, creen, continuarán jugando y danzado en el Hades en lugares llenos de claridad, de luz y de aire puro»[62]. Así, los misterios afrontaban las necesidades prácticas incluso en sus promesas para una vida futura. Es tarea nuestra preguntarnos por lo que realmente constituía la unidad intrínseca de estas dos dimensiones de los misterios: curaciones e inmunizaciones reales, por una parte, y supuestas garantías de beatitud después de la muerte por otra. No basta con apelar a los múltiples niveles de significado de un tipo de simbolismo, como el ciclo natural de siembra, crecimiento y siega, o la transformación de las uvas en vino; la fe utiliza el simbolismo, pero no surge de él[63]. Es tentador suponer que la

58. Geyer 1977, 61-67; cf. c. IV, n. 27.

59. E. Gàbrici, *MAL* 33 (1929) 50-53; A. M. Bisi, *ACl* 22 (1970) 97-106; para *kalathos* y *kiste* en el sintema eleusino, véase c. IV, n. 22.

60. Dioscórides *Anth. Pal.* 7.485; *SEG* 33.563; Nono 19.167-197; uvas, vino, tímpano, incluso tirsos y sátiros junto a la tumba en los vasos apulios, cf. n. 56; parodia *Anth. Pal.* 7.406. Entierro por un *thiasos* dionisíaco: *IG* II/III^2 11674 = n.° 153 Kaibel = n.° 1029 Peck; *IG* VII 686; *SEG* 31, 633; 32, 488; esto, sin embargo, es obligación común en las asociaciones, véase *ibid.* 486, 487.

61. *CIL* III, 686 = *CLE* 1233; Festugière 1972, 30; Horn 1972, 20: «si las iniciadas, marcadas con el sello de Bromios desean tenerte como consorte de los sátiros en las praderas floridas, o las náyades...». Algunas identificaciones de un niño muerto con los dioses son sugeridas en *CIL* VI, 21521 = *CLE* 1109 = *CCCA* III, 334; cf. *Sammelb.* n.° 2134 (Nock 1972, 305 n. 145). Identificación de un niño muerto con Dioniso: n.° 705 Kaibel = n.° 1030 Peck; relieve en Bolonia, Nilsson 1957, 107, fig. 27; Horn 1972, 52, 46; 91; fig. 49. Cf. n. 80.

62. Platón *República* 330d; Plutarco *Non posse* 1105b.

63. Véase c. III.

idea central de todas las iniciaciones sería la muerte y la resurrección, de manera que extinción y salvación son anticipadas en el ritual, y la muerte real se convierte en una repetición de importancia secundaria; pero la evidencia pagana en cuanto al simbolismo de la resurrección no es en el mejor de los casos absolutamente convincente[64]. De manera más general, la iniciación es un cambio de estatus, y podría parecer natural que se reflejara en una mejor condición después de la muerte. Sin embargo, ese cambio no es en absoluto visible en los antiguos misterios, y es difícil aceptar que los privilegios de una vida después de la vida pudieran ser su proyección[65].

Podría haber otra respuesta inherente a la práctica de las curaciones. «Los sufrimientos manifiestos», por utilizar las palabras de Platón, están determinados por alguna «antigua causa de ira», *menima*: alguna acción terrible del pasado ha resucitado poderes de destrucción todavía activos; los espíritus de los antepasados, víctimas de asesinato, o alguien privado de un entierro apropiado, están atormentando al vivo. Explicar la enfermedad o la depresión de este modo es bastante común en algunas civilizaciones, incluido el Oriente Próximo y la Grecia arcaica[66]. La cura, en consecuencia, debe mitigar la ira y la envidia del muerto: cuando se les haga sentirse alegres y felices, *hileoi*, también el paciente real se sentirá mejor. Así pues, son las «purificaciones por medio de alegres festivales» las que son buenas «tanto para el vivo como para los que han muerto», como describía y denunciaba Platón[67]. Las dos cosas deben ir unidas, porque las perturbaciones en el más allá se experimentan de manera muy seria en esta vida; de ahí que el ritual que tiene el efecto de eliminar la pena y la tristeza y establecer un estatus «bienaventurado» tenga inmediatamente sus repercusiones en el otro lado. Ésta es la razón de que se imaginara que los muertos se unen al festival mistérico, para continuar las bienaventuradas *teletai* también en el otro mundo[68]; a la inversa, «cosas terribles esperan» a aquellos que se niegan a sacrificar. Esta amenaza se encuentra ya en el *Himno a Deméter*, con la seguridad de que Perséfone liberará a los que la honran mediante el ritual[69].

64. Véase c. IV, nn. 51-70.

65. Véase Introducción, n. 34.

66. Platón *Fedro* 244 s. (véase n. 31); para las relaciones del Oriente Próximo, véase *OE* 65-72.

67. Platón *República* 365a; véase n. 31.

68. Véase n. 49.

69. *Himno homérico a Deméter* 367-369, cf. Richardson *ad loc.*; esto no está directamente relacionado con la institución de los misterios eleusinos en 473-482, pero tampoco hay contradicción; está sorprendentemente próximo a las prácticas criticadas por Platón (n. 67).

Este concepto parece hacer de la «magia» una de las raíces principales de los misterios. Pero también la magia tiene su lugar, sus funciones y su significado dentro de un cosmos social elaborado. Puede tener efectos psicoterapeúticos que no son despreciables; tiene sentido para quienes la usan. Quizá sería más atractivo, desde un punto de vista teórico moderno, considerar que los misterios derivan de las iniciaciones tribales. Pero incluso éstas pueden perfectamente haber tenido que ver con los muertos, y con la «magia» correspondiente en sus presuntos escenarios históricos.

En los documentos de los llamados cultos orientales, la dimensión de una vida después de la muerte es mucho menos obvia. La forma helenizada del culto de Méter llegó a fundirse parcialmente con el de Dioniso en una fecha temprana, y así el tímpano de Méter se introdujo en todas las formas del culto y la iconografía báquica. Pero el culto en la forma pesinúntico-romana, con los *galloi* y el elaborado festival anual que conocemos por fuentes tardías, parece haber estado mucho menos preocupado por la supervivencia individual después de la muerte que por evitar catástrofes en esta vida. Hay una observación en Agustín de que la castración de los *galloi* aspira a una beatitud futura, *ut post mortem vivat beate*[70]; pero ¿qué sucede con los otros, los adoradores más normales? Hay algunos ejemplos de enterramiento común para los adoradores de la Magna Mater, pero ésta no es en absoluto la regla; se encuentran también enterramientos privados, incluso de *archigalloi*[71]. Algunos altares y sarcófagos están adornados con una figura llamada «Atis afligido»[72], pero si esto supone alguna esperanza para el creyente o si debe ser comprendido como una expresión de fuerza declinante, muerte y aflicción está muy lejos de estar claro. El cambio del lamento a la alegría, el «descenso» (*katabasis*) a Hilaria en el festival de Méter puede significar rescate de la muerte, como se encuentra en Damascio; pero Damascio, en ese texto citado con tanta frecuencia, se refiere a una aventura real, una peligrosa visita al abismo volcánico de Hierápolis realizada por algunos neoplatónicos atenienses, y su sueño consiguiente. No es correcto dar la vuelta a la

70. Agustín *La ciudad de Dios* 7.26; pero en 7.24 afirma, en relación con Magna Mater, que «ni siquiera los demonios se arriesgaban a hacer grandes promesas por estos rituales». Cf. Nock 1972, 296-305, «Mysteries and the Afterlife»; Cosi 1976, 67; 70 s.

71. Terreno para enterramiento común: *CCCA* IV, 16, cf. III, 422; enterramiento privado: *CCCA* III, 261, cf. 462; IV, 241; la participación de *sodales* en el enterramiento (cf. n. 60): *CIL* VI, 10098 = *CCCA* III, 355; *CIL* VI, 2265 = *CCCA* III, 361.

72. Véase *CCCA* III, *praefatio*; *CCCA* VI 23-26; IV, 210.

situación, hacer del signo —el sueño del festival— el sujeto y del acontecimiento real su significado, como ha hecho Cumont[73]. Una conocida y a menudo citada inscripción de un *taurobolium*, la dedicatoria de Edesio, afirma que es *in aeternum renatus*[74]. Esta inscripción se colocó en 376 d. C., dos generaciones después de la victoria del cristianismo y media generación después de Juliano, en medio de la reacción pagana. Obviamente, contradice la múltiple y más temprana evidencia de que el *taurobolium* es eficaz durante veinte años y no más; la explicación más probable es que fue elaborada a partir de las conocidas proclamaciones cristianas y trata de vencer al adversario por imitación.

El culto de Osiris está estrechamente relacionado con el culto a los muertos de Egipto. La fórmula «que Osiris te dé agua fresca» se desarrolló en Egipto pero aparece también en otros lugares, especialmente en Roma[75]. Sabemos de «enterramientos de Osiris» incluso en el mundo grecorromano[76]. Sin embargo, la momificación apenas se practicó fuera de Egipto. Los monumentos funerarios de los adoradores de los dioses egipcios existen en gran número; están las *insignias* del culto, sistro, pátera, vasija de agua e inscripciones que mencionan el rango de sacerdotisas y sacerdotes[77], aunque parecen cumplir una función conmemorativa más que apuntar hacia el futuro o hacia algún mensaje especial sobre una vida futura. Un sarcófago de Rávena, con imágenes e inscripciones no habituales, ha sido interpretado como si se refiriera a algunas esperanzas «místicas» específicas, pero el texto fragmentario deja mucho lugar a la especulación, lo mismo que la iconografía[78]. Más explícito es un epitafio encontrado recientemente en Bitinia; un sacerdote de Isis proclama que, debido a los ritos secretos que ha realizado durante su vida, ha viajado no al oscuro Aqueronte, sino al «puerto del bienaventurado», e invoca el testimo-

73. Damascio *Vit. Is.* c. 131 Zintzen; Cumont 1931, 55.

74. *CIL* VI, 510 = *CIMRM* 520 = *CCCA* III, 242 = Duthoy 1969 n.º 23. Cf. c. III, n. 56; c. IV, n. 70.

75. Véase I. Lévy, «Les inscriptions araméennes de Memphis», *Journal asiatique* 121 (1927) 281-310, que da siete ejemplos de la fórmula griega de Egipto; más antigua es una inscripción aramea (siglo III a. C.; Lévy 303; *CIS* I, 141) que dice «coge agua delante de Osiris». De fuera de Egipto: *SIRIS* 459-462 (Roma); 778 (Cartago); véase también Cumont 1931, 93; 250 s.

76. Atenágoras 22.8; cf. Plutarco *Isis* 352bc; Damascio *Vit. Is.* c. 107 (sobre el filósofo neoplatónico Heraisco, que era en realidad un sacerdote egipcio).

77. Véase Dunand 1973, II, 144-150 con fig.. 4; 20, 2; 23; 40, 2 etc; *SIRIS passim*.

78. *SIRIS* 586; Egger 1951; Vidman 1970, 132-188; H. Gabelmann, *Die Werkstattgruppen der oberitalischen Sarkophage* (Bonn, 1973), 147-157.

nio de los *isiakoi* por su reputación[79]. Esto concuerda con el estilo de los epigramas funerarios griegos. Los niños que habían muerto prematuramente eran identificados iconográficamente con Horus a través del característico mechón de cabello[80]. Nada indica que este simbolismo dependiera del ritual; la deificación figurativa de este tipo se realizaba también con otros dioses, incluido Dioniso.

La misma Isis, en su revelación a Lucio-Apuleyo, es menos explícita de lo que lo serían algunas paráfrasis. «Y cuando hayas completado tu tiempo de vida y bajes al mundo de los muertos», se le hace decir, «me encontrarás en la bóveda subterránea, brillando en la oscuridad del Aqueronte y reinando en las zonas más interiores de la Estigia, mientras tú habitas los Campos Elíseos, y me adorarás frecuentemente, pues estoy bien dispuesta hacia ti.» Compárese con la siguiente maldición dirigida contra la tumba de un ladrón: «Verá los ritos sagrados de Isis, que significan paz para el difunto, convertidos en furia contra él»[81]. Esto recuerda los encantamientos prácticos para el reposo del muerto. Con el Aqueronte y el Eliseo, Isis está en condiciones de adoptar la mitología griega normal; esto está en concordancia con las esperanzas de los *mystai* eleusinos y dionisíacos desde el siglo V en adelante. La identificación de Isis con la luna y Perséfone —y también con Deméter— la hace brillar también como reina en el otro mundo. En cualquier caso, el énfasis principal está en el poder de Isis gobernando este cosmos, cambiando aquí y ahora el destino de su protegido. Pero no debemos olvidar la verdad que rige incluso para el adorador de Isis: «El hombre ha recibido de la naturaleza la muerte como legado común»[82].

Si finalmente volvemos a Mitra, nos enfrentamos con una sorprendente falta de datos relevantes. Ha sido generalmente aceptado, como resultado de nuestras ideas acerca de lo que debería ser una «religión mistérica», que Mitra debía garantizar a sus seguidores algún

79. S. Şahin en *Hommages à M. J. Vermaseren* (Leiden, 1978), III, 997 s., *SEG* 28, 1585; cf. *SIRIS* 42; para el tema «no al Hades, sino...» cf. *SEG* 26, 1280.

80. Véase v. Gonzenbach 1957; Diez 1968/71; Vidman 1970, 128 s., 131; *SIRIS* 542; 746; 747; *nomen tenebit Isidis nati puer*, *SIRIS* 585. Para la identificación con Dioniso, véase n. 61; en general, H. Wrede, *Consecratio in formam deorum: Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit* (Mainz, 1981). La deificación de los niños muertos no depende de la iniciación; un impulso decisivo vino de Augusto cuando el hijo de Germánico murió y fue hecho «Eros», Suetonio *Calígula* 7.

81. Apuleyo *Metamorfosis* 11.6.5; *SIRIS* 464, y sobre esto véase H. S. Versnel en *ZPE* 58 (1985) 264 s.

82. Texto de Maroneia 25 (cf. c. II, n. 68), Grandjean 1975, 18; Bianchi 1980, 20-27.

tipo de salvación transcendente: inmortalidad, ascenso al cielo desde la «caverna» que es el cosmos. Sin embargo, falta cualquier indicio claro. Esto es tanto más sorprendente cuanto que la vida espiritual, la inmortalidad del alma y la ascensión de los justos al cielo eran ideas establecidas en la tradición zoroástrica irania. Pero no es así con Mitra. Aunque Cumont escribiera que los mitraístas practicaban el enterramiento común como un grupo cerrado de «creyentes», esto queda categóricamente contradicho por los hechos[83]. En la iconografía mitraica, aparece con frecuencia la escena de Mitra subiendo en el carro de Helios; la combinación con el grado mitraico de Heliodromo es inobjetable. Los intérpretes piensan en una ascensión hacia el zodíaco y más allá de él, directamente a la transcendencia[84]. Sin embargo, no se sabe que Helios abandonara el cosmos; continúa dando vueltas alrededor del globo. No hay ninguna prueba de una ruptura hacia algún verdadero más allá, aparte de algún indicio platonizante en Orígenes y Porfirio[85]. El mitraísmo puede haber sido en realidad anti-gnóstico, arrostrando y manteniendo heroïcamente este cosmos construido sobre la violencia y el sacrificio[86].

Éste es el testimonio de Juliano, que era iniciado de Mitra y estaba deseoso de promover su culto. Juliano introduce a Hermes, al que se le hace decir que, debido a su relación con Mitra, el «padre», ha encontrado «un ancla segura en la vida», y que «cuando sea necesario partir de aquí, debes hacerlo con gran esperanza, porque tomaste como guía a un dios bien dispuesto hacia ti». Esto está sorprendentemente cercano a lo que Isis dijo a Lucio, y más cercano todavía es el trasfondo común en la obra y el pensamiento de Platón: «gran esperanza» tiene su eco en el *Fedón*, y el guía divino resuena en un pasaje todavía más célebre del *Fedro*[87]. Mitra mantiene un equilibrio con las especulaciones de la filosofía y las promesas de otros misterios, pero no hay un contenido ni un fundamento específicos de fe, sólo la

83. Cummont 1923, 160. Enterramientos privados: *CIMRM* 624, 885, cf. 566, 623, 708.

84. Bianchi 1984, 2131-2134 habla de *aeternitas*, afirmando al mismo tiempo que había una «octava puerta» más allá de los siete pasos y grados atestiguados; *unendlicher Himmelsraum*, Schwertheim 1979, 71. Para *aeternali* en la inscripción de Santa Prisca, véase c. IV, n. 148.

85. Orígenes *Celso* 6. 22; Porfirio *Antr.* 6; *Abst.* 4. 16; véase Turcan 1975. L. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* (Leiden, 1968), contiene especulaciones extravagantes.

86. Cf. c. III, nn. 121-123. Sobre una interesante inscripción en una pared, *magicas invictas cede Degentio*, véase H. Solin en Bianchi 1979, 137-140.

87. Juliano *Symp.* 336c — Platón *Fedón* 67c, *Fedro* 248a, 250b.

insinuación de la «esperanza». El énfasis está, una vez más, en un «ancla segura» en esta vida. Una reorientación de la religión hacia preocupaciones ultramundanas, al contrario de lo que a menudo se supone, no se encuentra en los dioses «orientales» y sus misterios. En el mejor de los casos, mantienen lo que ya estaba allí. A ojos del pagano, el cristianismo era una religión de tumbas, excesivamente preocupada por la muerte y la descomposición[88]. Ninguno de los misterios paganos produce esa impresión. No existía mortificación; la *laetitia vivendi* era incuestionable[89].

Vistos en contraste con el cristianismo, los misterios parecen más frágiles y más humanos. Una inscripción funeraria de Roma, que data del siglo III o IV d. C., proporciona un buen ejemplo de ello. Es para un niño que murió a los siete años[90]. Por la piadosa atención de sus padres, ya había sido hecho sacerdote de «todos los dioses: primero de Bona Dea, luego de la Madre de los dioses y de Dioniso Kathegemos. Para ellos realicé los misterios siempre de manera augusta. Ahora he dejado la dulce y augusta luz de Helios. Por lo tanto vosotros, *mystai* o amigos de cualquier tipo de vida, olvidad todos los augustos misterios de la vida, uno tras otro; pues nadie puede deshacer el hilo hilado por los Hados. Pues yo, Antonio el augusto, (sólo) viví siete años y doce días». Evidentemente, algunos estudiosos no se atreven a interpretar el texto manifiesto de este epigrama. En vez de «olvidad... los misterios», Kaibel parafrasea: «si os mantenéis alejados de los misterios, recordad, nadie puede escapar a la muerte»; esto crea un sentimiento piadoso, pero altera la sintaxis. Curiosamente, Moretti traduce *celamini de... mysteriis* como «guarda secreto en cuanto a los misterios», que es poco claro. La traducción sencilla, «olvidad», está plenamente justificada por el griego tardío[91], y el orden del pensamiento se hace claro por el doble «pues» (*gar*). Deberíamos aceptar la desilusión de los desconsolados padres: los misterios no ayudan contra la muerte, olvidaos de ellos; *exemplum docet*.

Por supuesto, no podemos conceder demasiada importancia a un simple documento de una fe desaparecida, pero en realidad no es un

88. «Aquéllos alrededor de los sepulcros», Libanio *Or.* 62.10; «Los que visten de gris», Eunapio *Vit. soph.* 7.3.5; cf. Iul. *or.* 7, 334a.

89. La formulación es de Cicerón, cf. n. 46.

90. *IG* XIV, 1449 = Kaibel 588 = CCCA III, 271 = L. Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae* III, 1169 = H. W. Pleket, *Epigraphica* II (Leiden, 1969), n.º 57. La línea crucial es 7: πάνθ' ὑπολανθάνετε τὰ βίου συνεχῶς μυστήρια σεμνά.

91. G. W. H. Lampe, *Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1961), *s. v. hypolanthano* se refiere a *Homilías Clementinas* 20.13.

caso aislado[92]. No había ninguna fe dogmática en vencer a la muerte en los misterios, como no había ninguna devaluación de la vida. No había ningún evangelio ni revelación que inmunizara a los creyentes contra los desastres de esta vida. Los misterios, como religión votiva, fueron en alguna medida una forma experimental de religión. Como tal, podían en ocasiones defraudar las esperanzas de los creyentes.

92. Cf. n. 82. *SIRIS* 789 sobre Félix, sacerdote de Isis: *felix de nomine tantum*; *SIRIS* 396, un *aedituus* de Isis: *mulier infelicissuma*.

II

ORGANIZACIONES E IDENTIDADES

Religión significaba conocimiento sobre la realidad última para las épocas más dogmáticas; equivalía a historia de las ideas para el siglo XIX; para los modernos, suspendidos entre el nihilismo y la lingüística, ha llegado a ser «la construcción de mundos de significado»[1]. Las ideas y los significados religiosos existen sin embargo para los hombres y las mujeres vivos que han de enfrentarse a los altibajos de sus vidas individuales con múltiples intereses y necesidades. La religión puede generar tanto gastos como beneficios, y esto vale también para los misterios paganos. Vale la pena investigar quiénes eran los individuos que ejecutaban, difundían y perpetuaban las prácticas religiosas, el equipo que conducía el vehículo, por decirlo así, y cómo eran reclutados. Estas preguntas tienen que ver con el trasfondo social de un culto, su organización y su núcleo activo. Es evidente que aquellos que son profesionales, que viven de la vida religiosa, serán los abanderados de sus tradiciones respectivas.

A este respecto, los antiguos misterios parecen ser cualquier cosa menos uniformes. El descubrimiento principal es negativo: a pesar de un vocabulario aplicado a menudo a los antiguos misterios sin mucha circunspección, la existencia de comunidades mistéricas, *Mysteriengemeinden*[2], no puede darse por supuesta. Hay importantes diferencias

1. J. Z. Smith 1978, 290; cf. R. L. Gordon 1980, 22: «...validar la existencia de un mundo puramente imaginario».

2. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Homerische Untersuchungen* (Berlin, 1884), 213 habla de «eine art kirchliche gemeinde» de los órficos y «die eleusinische kirche». Reitzenstein 1927 ([1]1910) habla de «Mysteriengemeinden» *passim*. Suponía también

entre los diversos misterios respecto de la organización y la cohesión social, pero ninguno de ellos se acerca al modelo cristiano de una iglesia, *ekklesia*. Aún menos deberíamos hablar de «religiones» separadas y autosuficientes.

Por empezar con un examen tipológico, parecen haber existido al menos tres formas principales de organización en la práctica de los antiguos misterios: el practicante itinerante o carismático, el clero vinculado a un santuario, y el conjunto de adoradores en forma de asociación, *thiasos*. El primer tipo, el practicante itinerante o carismático, ha sido estudiado principalmente en el contexto de la Antigüedad tardía —individuos como Apolonio de Tiana o Alejandro de Abonutico—, pero la forma de vida «mántica y teléstica»[3] es bastante antigua. El vidente y sacerdote errante, que se ocupa de purificaciones e iniciaciones, aparece en el período arcaico (por ejemplo, Epiménides) y lo encontramos también en Empédocles, autor de *Katharmoi*. Aparece en la mitología griega en relatos sobre Melampo, Calcas, Mopso, y personajes semejantes. Una buena caracterización del carismático es la ofrecida por el papiro de Derveni, como «el que hace de lo sagrado un oficio»: el artesano de la religión[4]. Esto significa, como para otros artesanos, que hay una invocación a la tradición, a un arte transmitido por un maestro, a un «padre» real o espiritual; al mismo tiempo, la transmisión toma la forma de *telete*[5]. El corpus hipocrático ofrece paralelos muy conocidos con el famoso *juramento* y la regla (*nomos*)[6]. La continuidad y la coherencia de la tradición son así garantizadas por una especie de modelo familiar. Sin embargo, como otros artesanos, el carismático trabaja por su cuenta y riesgo. El beneficio

un «Poimandres-Gemeinde» para *Corp. Herm.* 1: véase *Poimandres* (Leipzig, 1904), 248; criticado por W. Kroll en *Neue Jahrbücher* 39 (1917) 150. Véase también Burkert 1982, 2 n. 4.

3. Platón *Fedro* 248de.

4. *Pap. Derv.* (publicado en *ZPE* 47, 1982; posiblemente Stesimbrotos *Peri Teleton*, véase *ZPE* 62, 1986, 1-5): *ho technem poioumenos ta hiera*. Cf. el término despectivo *banausie* para los sanadores milagrosos en Hipócrates *Morb. sacr.* 18, VI, 396 Littré; *to philotechnon* para las «artes órficas y dionisíacas». Estrabón 10.3.23, p. 474; véase también Burkert 1982 y *OE* 43-38. El término «carismático» tiene su origen en el empleo de san Pablo de *charisma* y fue elevado a categoría general de los estudios religiosos y sociales por Max Weber; véase W. E. Mühlmann en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I (Basel, 1971), 988 s.

5. Hipócrates *Morb. sacr.* 1, VI, 360 Littré; cf. el texto de «Aglaophamos» en Jámblico *Vit. Pyth.* 146; el hipocrático *Nomos* IV, 642 Littré; Introducción, n. 42 *supra*.

6. *Juramento*, Hipócrates IV, 628-632 Littré, cf. Ch. Lichtenthaeler, *Der Eid des Hippokrates* (Köln, 1984), esp. 79-110, 261-265; *Nomos*, cf. n. 5.

podía ser asombroso, especialmente para un vidente en tiempo de guerra, pero la situación normal del practicante itinerante sería la de una existencia marginal amenazada por la pobreza y expuesta a la hostilidad, el desprecio y el ridículo por parte de la sociedad establecida[7]. No estaba respaldado por ninguna corporación o comunidad.

El segundo tipo, el clero de un santuario, es más común en el Oriente Próximo y en Egipto que en Grecia[8]. Los santuarios griegos no eran habitualmente unidades económicas independientes, sino parte de la administración de la *polis* o también propiedad familiar. Sin embargo, el culto privado podía procurar considerables ingresos a un sacerdote a través de las ofrendas y los sacrificios, y con alguna donación y un poco de suerte, o por la gracia de un dios particular, podía nacer una empresa floreciente. Los oráculos en el período arcaico y los santuarios de Asclepio en el período clásico se convirtieron en organizaciones muy prósperas. Otros establecimientos, especialmente en Asia Menor, algunos de ellos muy antiguos, les anduvieron parejos, y otros siguieron su ejemplo en la época helenística. Se pueden distinguir perfectamente los personajes sacerdotales que oficiaban en esos santuarios de los del tipo itinerante por la estabilidad local y la relativa seguridad, pero al mismo tiempo tenían que aceptar alguna forma de jerarquía para evitar interferencias. El número de beneficiarios era siempre restringido, pero, con todo, podía llegar a ser considerable.

El tercer tipo, que puede ser calificado de «asociación», es denominado *thiasos* o simplemente *koinon*, la asociación «común». Es una característica de la sociedad griega, como los diversos *collegia* o *sodalitates* lo fueron para el mundo romano: «incontables bandadas, incontables *teletai*», en palabras de Marco Aurelio[9]. Los detalles difieren, pero la característica esencial es la reunión de iguales en un interés común. Los individuos se mantienen independientes, especialmente en el nivel económico, plenamente integrados en las complejas estructuras de la familia y la *polis*; pero contribuyen con su interés, su tiempo, su influencia y parte de su propiedad privada a la causa común. Se esperan esas contribuciones por parte de los ciudadanos

7. Platón *República* 364a-b; la anécdota sobre el *Orpheotelestes*, Plutarco *Lac. apophth.* 224e; Demóstenes sobre Esquines, véase c. I, n. 34; en la literatura latina, Plauto *Miles Glorioso* 692; Ennio, Pacuvio, Nevio en Cicerón *De divinatione* 1.132; Catón, *ibid.* 2.51.

8. Sobre los sacerdotes griegos en general, véase R. S. J. Garland, «Religious authority in Archaic and Classical Athens», *BSA* 79 (1984) 75-123; *GR* 95-98; para el Egipto helenístico, Otto 1905/08.

9. Marco Aurelio 9.30. Véase Foucart 1873; Poland 1909; Laum 1914; San Nicolo 1913/15; Nock 1972, 430-442, «Greek and Egyptian Forms of Association».

ricos, que reciben su remuneración en forma de honores que se les conceden, con frecuencia documentados en inscripciones. Este tipo de asociación tiene un estatuto legal y un lugar de reunión; a menudo existe una propiedad común; pero no hay ninguna jerarquía estable ni ningún liderazgo carismático.

Estos tres tipos de organización religiosa son compatibles, pero cada una es esencialmente independiente. Un carismático puede reunir su propio *thiasos*; puede resultar que un miembro del clero sea un carismático de éxito; un practicante, así como un *thiasos*, puede tener lazos especiales con algún santuario local; pero estas relaciones no son fundamentales para ninguna de estas formas de organización. Cada una puede perfectamente desvincularse de nuevo y seguir funcionando a su manera.

Respecto de los antiguos misterios, los practicantes itinerantes y carismáticos son los más característicos de las *teletai* de Dioniso y Méter en el primer período. Un documento clave es el edicto de Tolomeo IV Filopátor, que data de alrededor del 210 a. C., y que da órdenes para que «aquellos que realizan las iniciaciones de Dioniso en el país» viajen a Alejandría y se registren allí, declarando «de quién han recibido las cosas sagradas, hasta tres generaciones, y entreguen el *hieros logos* en un ejemplar sellado»[10]. Esto pone de manifiesto el modelo familiar de transmisión: cada uno debe conocer no sólo a su «padre» espiritual, sino también a su abuelo y a su bisabuelo, «hasta tres generaciones». Parte de la tradición es un «relato sagrado» en forma escrita. Las Bacanales romanas, según Livio, se remontan a algún *sacrificulus et vates* o «insignificante sacrificador y vidente», un griego probablemente de la Magna Grecia que emigró a Etruria, desde donde la práctica se extendió a Roma. Una sacerdotisa de Campania logró una especial influencia, pretendiendo que tenía inspiración directa del dios y modificando las tradiciones en consecuencia; ciudadanos romanos de las clases inferiores se convirtieron en dirigentes de la «conspiración»[11]. Ya en *Bacantes* de Eurípides, el carismático itinerante (alias Dioniso)

10. W. Schubart, *Amtliche Berichte aus den Kgl. Preussischen Kunstsammlungen* 38 (1916/17) 189 s.; *Sammelb.* n.º 7266; cf. Nilsson 1957, 11 s.; Zuntz 1963a; Fraser 1972, II, 345 s.; *OE* 46.

11. Livio 39.8-19: *Graecus ignobilis... sacrificulus et vates*, 39.8.3; *Pacullam Anniam Campanam sacerdotem omnia tamquam deum monitu immutasse*, 39.13.9; *capita coniurationis... M. et C. Atinios de plebe Romana et Faliscum L. Opicernium et Minium Cerrinium Campanum* (hijo de Pacula, iniciado por su madre, 13.9) 39.17.6. Cf. Festugière 1972, 89-109 (originalmente, 1954); D. W. L. van Son, «Livius' behandeling van de Bacchanalia», diss. Amsterdam 1960; Bruhl 1953, 82-116; Nilsson 1957, 14-21; Rousselle 1982; Heilmann 1985.

aparece en escena, un extranjero de Lidia a ojos de Penteo; este hombre ofrece sus *teletai* y realiza milagros. Afirma haber recibido sus *orgia* por revelación directa de su dios[12]. Las mujeres que «realizan iniciaciones a Dioniso en la ciudad o en el campo» son descritas en Mileto ya en el siglo III a. C.; fueron requeridas para que se presentaran a la sacerdotisa oficial de Dioniso en la ciudad y pagaran una cuota regular[13]. En la colonia milesia de Olbia, las *teletai* de Dioniso era ya florecientes en el siglo V[14]. Glaucotea, la madre del orador Esquines, ofreció iniciaciones a Dioniso Sabacio hacia el año 380 a. C.[15]. Es interesante observar que pertenecía a una familia de videntes; sin duda, trataba de ganarse la vida en los difíciles tiempos de postguerra recurriendo a la tradición espiritual de la familia. Platón y Teofrasto aluden a las *orpheotelestai* de la época[16]. La difusión de las célebres hojas de oro que habitualmente se llaman «órficas», pero que han sido identificadas como «báquicas» por la *lamella* de Hiponion, puede ser explicada por la existencia de estas «familias» de artesanos itinerantes. Los textos aparecidos, en diferentes recensiones, en el sur de Italia, en Tesalia y en Creta, cubren un período de casi doscientos años[17].

Es un hecho sorprendente que, después de la catástrofe de las Bacanales romanas de 186 a. C., la iniciación itinerante de los sacerdotes parece haber desaparecido totalmente de los misterios báquicos, aunque los misterios aparezcan de nuevo en Italia en tiempos de César. Dejaron muchas inscripciones a lo largo y ancho de todo el Imperio, así como monumentos espléndidos, tales como los frescos de la Villa de los Misterios en Pompeya o la habitación de estuco de la Villa Farnesio en Roma. Naturalmente, los practicantes itinerantes no desaparecieron completamente después del acontecimiento de 186 a. C., pero siguieron otras tradiciones; prueba es Apolonio de Tiana o Alejandro de Abonutico, por no mencionar a Jesús y san Pablo. Con Dioniso, encontramos en su lugar formas bien establecidas de *thiasoi*, habitualmente dependientes de un fundador o presidente pudiente, a veces

12. Eurípides *Bacantes* 465-474, cf. 232-238. Sobre la mezcla en Eurípides del culto báquico general y los misterios dionisíacos, véase *GR* 291 s.

13. *LSAM* 48.19 s.; Nilsson 1957, 6 s.

14. Heródoto 4.78-80; *thiasotai*, A. Kocevalov, *Würzburger Jahrbücher* 3 (1948) 265; cf. Rusajeva 1978.

15. Véase c. I, n. 34.

16. Platón *República* 364b-e; Teofrasto *Caracteres* 16.2.

17. El estudio más concienzudo de las láminas de oro es el ofrecido por Zuntz 1971, 277-393, antes del descubrimiento de Hiponion (cf. c. I, n. 49); un texto adicional es el de J. Paul Getty Museum, posiblemente de Tesalia, *ZPE* 25 (1977); sobre la forma de difusión, véase Janko 1984.

estrechamente relacionadas con el culto oficial de la ciudad o de una rica casa privada. Debe de haber existido alguna forma de tradición esotérica con respecto a la iniciación báquica y su interpretación, pero hasta ahora no disponemos de ninguna clave que nos permita descubrir cómo funcionaba la organización. Nos encontramos solamente con una iconografía fascinante y enigmática, especialmente la imagen del falo del *liknon* revelado al iniciando[18]. Una forma especial de las extendidas *orgia* dionisíacas puede verse en una inscripción de Magnesia: con la aprobación del oráculo délfico, los magnesios importaron tres ménades «genuinas» de Tebas, descendientes de Ino, la nodriza de Dioniso y la ménade arquetípica[19]. Una vez más, se trata de una forma de tradición familiar carismática, que sin embargo implica no sólo al especialista, sino a un grupo nuclear de adoradores en los que el poder del dios es manifiesto: «Muchos son los portadores del *narthex*, pero pocos son los *bakchoi*»[20]; pero aquí estuvieron, irradiando sus energías en un nuevo *thiasos*. En el gran *thiasos* de Agripinilla, en Roma, conocido a partir de la inscripción de Nueva York[21], los *boukoloi*, «vaqueros», forman el grupo más amplio y son, aparentemente, los *mystai* normales. Algunos son designados como *hieroi boukoloi*, «sagrados», pertenecientes al dios de una manera especial. ¿Son ellos los verdaderos *bakchoi* entre los portadores del tirso, con don mediúmnico para el éxtasis, o son profesionales mantenidos por la asociación? La respuesta, como las interrelaciones diacrónicas y sincrónicas entre los grupos dionisíacos del período tardío en general no está clara. Los misterios báquicos parecen ser ubicuos, pero la realidad viviente es difícil de captar detrás de las profundas convenciones de la iconografía y el impacto literario de la obra de Eurípides. No obstante, los misterios báquicos seguían teniendo lugar en el siglo IV d. C.[22].

18. Las inscripciones fueron recogidas por Quandt 1912, Nilsson 1957; los nuevos hallazgos incluyen *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae III*, 1517; *IG* X, 2, 1, 259 = *SEG* 30, 622 (Tesalónica); *Epigraphia Anatolica* 1 (1983) 34 (Kyme); no existe ninguna colección completa actualizada. Para la Villa de los Misterios, la casa Farnesina, y la iconografía adjunta, véase c. IV, nn. 24 y 25. Véase Henrichs 1978; Geyer 1977; Cole 1980; Casadio 1982/83.

19. O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia* (Berlin, 1900), n.º 215a; Henrichs 1978 ha defendido la autenticidad de este texto.

20. Platón *Fedón* 69c = *OF* 5, 235.

21. A. Vogliano y F. Cumont, *AJA* 37 (1933) 215-263; Nilsson 1952, 524-541; 1957, 46 s.; 51 s.; mediados del siglo II d. C.

22. Misterios de Lerna, *IG* IV, 666 = Kaibel n.º 821; *IG* III/III², 4841 = Kaibel n.º 822; *IG* II/III², 3674; *CIL* VI, 1779; 1780; *Anth. Pal.* 9.688; éstos son únicos entre los misterios báquicos, por estar vinculados a un lugar. Un mosaico de Chipre, 325/350 d. C., muestra el nacimiento de Dioniso en un esquema evidentemente construido

El culto de Méter, en Grecia, comenzó evidentemente de manera semejante con especialistas itinerantes. Desde Semónides en adelante hay testimonios sobre *homines religiosi* de este tipo, los «mendigos de la Madre» (*metragyrtai*) que abiertamente se ganaban la vida con su oficio[23]. Ellos deben de haber sido los responsables de la propagación de los monumentos votivos a Méter a través del mundo griego ya en el período arcaico, desde Cícico, en Asia Menor, a Locri, en el sur de Italia[24]. A menudo fueron tratados con desprecio. Como insulto, Cratino, en una de sus comedias llamó a Lampón, el famoso vidente de Atenas y especialista en varios misterios, «mendigo de Cibeles», *agersikybelis*, y el general ateniense Ifícrates llamó a Calias, el respetable *dadouchos* de Eleusis, *metragyrtes*[25]. Los *metragyrtai* actuaban con címbalos y panderos, siendo «poseídos por la divinidad», *theophorumenoi*; la ilustración más gráfica es el mosaico de Dioscórides de Nápoles, que presenta al teoforúmeno de Menandro[26]. Sabemos muy poco de cómo estas personas recibían su iniciación, su «tradición de las cosas santas». Se dice que el tirano Dionisio II, finalmente derrocado y expulsado de Sicilia, llegó a convertirse en *metragyrtes* en un último y desesperado intento de ganarse la vida; ¿pretendería estar vinculado a alguna tradición de Siracusa o de Locri?[27].

La organización que debía ganar respetabilidad y éxito en el culto de Méter fue el santuario local con un clero permanente adjunto a él. El santuario de Pesinunte en Anatolia —con una tradición que se remonta a la Edad del Bronce, se distinguía por la terrible institución de los sacerdotes eunucos, los *galloi*— desarrolló habilidad diplomática en la consecución de acuerdos con los poderes políticos e incluso con los invasores bárbaros, que casualmente se autodenominaban

a imitación del Cristo adorado por los magos: W. A. Daszewski, *Dionysos der Erlöser* (Mainz, 1985).

23. Semónides *fr.* 36 West, cf. Hiponacte *fr.* 127, 156 West.

24. Véase Introducción, n. 22; Cícico, Heródoto 4.76; inscripción de Locri, Italia, siglo VII a. C., M. Guarducci, *Klio* 52 (1970) 133-138.

25. Cratino *fr.* 66 Kassel-Austin; Aristóteles *Retórica* 1405a20.

26. E. W. Handley, *BICS* 16 (1969) 96; S. Charitonidis, L. Kahil y R. Ginouvès, *Les mosaiques de la Maison du Ménandre à Mytilène* (Bern, 1970), pl. 6. Sobre las actuaciones de los *galloi* como una especie de negocio del espectáculo, véase M. C. Giammarco Razzano, «I 'Galli di Cibele' nel culto di età ellenistica», *Ottava Miscellanea Greca e Romana: Studi pubblicati dall'Istituto Italiano per la Storia Antica* 33 (1982) 227-266.

27. Clearco *fr.* 47 Wehrli = Ateneo 541cd. El antepasado de los primeros tiranos de Siracusa había sido un «afeminado» sacerdote de los «dioses ctónicos», Heródoto 7.153 s.; Zuntz 1971, 136 s.

«galli»[28]. Cuando la petición de la Diosa Madre por parte de los romanos, transmitida por mediación de Pérgamo, llegó en 205/204 a. C., Pesinunte fue rápida en responder, y de esta manera, el centro más influyente de la Mater Magna fue fundado directamente en el Palatino, en Roma; un vástago posterior fue el Frigianum en el *ager Vaticanus*, donde se realizaron los sacrificios del *taurobolium*[29]. Los santuarios tenían su propio clero especial. El núcleo carismático se componía de los *galli*, castrados por orden de su diosa «para extender el temor entre los hombres», como dice un texto acadio[30], con terroríficas celebraciones de automutilaciones extáticas el «día de la sangre», *dies sanguinis*. Se les aplicó el término *fanatici*[31]. Podemos sorprendernos del hecho de que, aparentemente, no existieran dificultades para reclutar *galli*. Era una forma de vida reconocida e incluso rentable, y al mismo tiempo esos individuos estaban ligados a su diosa y a su santuario de una forma que hacía imposible la apostasía para el resto de sus vidas; testigo de ello, el poema sobre Atis, de Catulo, el *carmen LXIII*. El control estatal añadía una superestructura de oficiales romanos que no eran eunucos, claro está. Las elecciones tenían que ser aprobadas por el quindecimviro[32]. Los sacerdotes designados fuera de Roma necesitaban la aprobación del santuario central[33]. Paralelamente a los profesionales se desarrollaron respetables *collegia* que cumplían las obligaciones del culto[34]; había *cannophori* y *dendrophori*, que desempeñaban su papel principalmente en el contexto del gran festival anual de marzo. Organizaciones semejantes de *galli*, sacerdo-

28. Sobre la tradición de la Edad del Bronce en Pesinunte, el mito de Agdistis que recuerda el de Ullikummi, véase *Würzburger Jahrbücher* 5 (1979), 253-261. La tradición antigua vincula a los *galloi* con el río Gallos, en Pesinunte, mencionado ya por Calímaco *fr.* 411. El nombre debe ser anterior a la llegada de los gálatas celtas en 278 a. C. Para una posible conexión con los *gallu* sumerio-acadios, véase *S&H* 110 s. Los *galloi* de Pesinunte logrando el favor de los romanos en 190 a. C.: Polibio 21.37.5; cf. Plutarco *Mario* 17. El culto de los emperadores en Pesinunte: *OGI* 540. Véase también Thomas 1984, 1525-1528.

29. Documentos en *CCCA* III, 1-200 y 225-245.

30. *Erra* 4.55 s. (L. Cagni, *L'epopea di Erra*, Roma, 1969, 110), referido a Istar de Uruk.

31. *CCCA* III, 289; IV, 47; Livio 37.9.9; 38.18.9; Juvenal 2.112; Prudencio *Peristeph.* 10.1061; con referencia a Belona, Juvenal 4.123; a las Bacanales, Livio 39.15.9; a Isis, *CIL* VI, 2234 = *SIRIS* 373. Cf. Wissowa 1912, 350.

32. Wissowa 1912, 320 s.

33. *CIL* X, 3698 = *CCCCA* IV, 7; *CIL* X, 3699 = *CCCA* IV, 2; *CIL* XIII, 1751 = Duthoy 1969 n.º 126; véase H. Cancik en J. Taubes (ed.), *Gnosis und Politik* (Paderborn, 1984), 173.

34. *Sodalitates* con fiestas ceremoniales, Cicerón *De senectute* 45; cf. c. IV, n. 133; Wissowa 1912, 318.

tes oficiales y colegios aparecieron en Ostia, donde se ha excavado un amplio recinto de Méter y Atis[35]. No existen muchos más indicios sobre las interrelaciones de los grupos locales, pero probablemente fueron esenciales para importar al menos a algunos de aquellos extraños mediadores con lo divino, los *galli*, como hizo Roma en 204 a. C.

Eleusis sobresale por contraste por haber renunciado a cualquier expansión más allá del santuario local. Es cierto que la forma general del culto a Deméter eleusina se había extendido por toda Grecia en fecha temprana, especialmente a Jonia[36]; sin embargo, se estaba de acuerdo en que los misterios sólo podían celebrarse en el lugar escogido por la propia diosa, como recalcaba el mito. Las dos familias aristócratas locales, los Eumólpidas y los Kerykes, cooperaban en un complejo sistema de rangos: los Eumólpidas proporcionaban el sacerdote principal, el hierofante, mientras que los Kerykes proporcionaban los dos siguientes en cuanto a la dignidad del rango, el *dadouchos*, «portaantorchas», y el *hierokeryx*, «heraldo de lo sagrado». Miembros de ambas familias conservaban el privilegio de realizar la iniciación, *myein*[37]. El «conocimiento procedente del sacerdocio había permanecido en estas familias durante muchas generaciones», por citar una inscripción helenística[38] en la que estaba basada su autoridad. Según la más temprana documentación había además una superestructura controlada por el estado: el *basileus*, el «rey» elegido anualmente, se encargaba de la supervisión general de los misterios, mientras una junta de *epistatai* se ocupaba de las finanzas[39]. En la literatura, y especialmente en la iconografía, se encuentra propaganda eleusina de más amplio alcance, que se extiende al sur de Rusia, Italia y Egipto hacia el siglo IV a. C.[40] Penetró incluso en la iconografía real e imperial; el espléndido cuenco de plata de Aquileya, conservado en Viena, representa a un gobernante —Marco Antonio, según Andreas Alföldi— posando como Triptólemo[41]. En el siglo V, un vidente carismáti-

35. *CCCA* III, 362-449; *archigallus*, 446; *dendrophori*, 364; etc.; *cannophori*, 398, etc.; muchos otros santuarios de Italia en *CCCA* IV.

36. Farnell 1907, III, 199-205; Graf 1985, 274-277. La difusión de los cultos es atribuida al período de la migración jónica, Heródoto 9.97.

37. Excelente recopilación de datos: Clinton 1974. Una nueva inscripción sobre Kerykes: D. J. Geagan, *ZPE* 33 (1979) 93-115.

38. Inscripción de un *dadouchos*, siglo I a. C., en Clinton 1974, 50-52, línea 64.

39. Aristóteles *Constitución de Atenas* 57.1; *epistatai*, *IG* I^3, 32.

40. Por ejemplo, *lekythos* de Kertch, Louvre CA 2190, en Metzger 1965, pl. 15; Kerényi 1967, 157; Triptólemo llegando al Nilo, crátera de volutas apulia de Leningrado 586; *RVAp* 8/6; cf. Fraser 1972, II, 341; Alföldi 1979, 567.

41. Fraser 1972, II, 340 s.; H. Laubscher, *JDAI* 89 (1974) 249 s. (bibliografía); Alföldi 1979, 570-572.

co, Lampón, trabaja a beneficio de Eleusis[42]. Hacia el 300 a. C., un Eumólpida, Timoteo, llegó a ser, aparentemente, un carismático itinerante: organizó el culto de Sérapis en Alejandría y ofreció también un elaborado informe del mito de Atis pesinúntico[43]. Si existía también un culto mistérico de tipo eleusino instalado en Alejandría, que tenía un barrio con el nombre de Eleusis, es una cuestión que ha sido apasionadamente debatida; las pruebas no son concluyentes[44]. En el sexto himno de Calímaco se presenta a las mujeres iniciadas de Deméter; la restricción del sexo femenino es contraria a la práctica eleusina, pero tiene sus paralelos en otros lugares[45]. El *Die Geburt des Kindes*, de Eduard Norden, ha hecho célebre un festival notable que tenía lugar el 6 de febrero en un santuario de Core, donde «Core da a luz a Eón», el dios de la eternidad[46]. Se debe reconocer algún paralelismo con los *dromena* eleusinos, donde «Brimó da a luz a Brimós». Sin embargo, parece que el festival alejandrino se desarrollaba en un templo, sin iniciación previa; no era una celebración mistérica, sino que más bien correspondía a un marco egipcio. Eleusis quería ser única, y durante mucho tiempo lo logró[47]. Parece que, de alguna manera, los misterios dionisíacos pudieron ser considerados como sustitutos de los eleusinos en otros lugares. En una oda coral de la *Antígona* de Sófocles, escrita aproximadamente en la época de la fundación de Turios, en Italia, aparece Dioniso como el Señor de Italia que al mismo tiempo gobierna en el recinto de Eleusis[48].

Más compleja es la imagen presentada por el culto de Isis. Un hecho fundamental parece ser el que, en virtud de una tradición

42. Graf 1974, 180 s.; Burkert 1975, 100-104.

43. Plutarco *Isis* 362a; Tácito *Historias* 4.83.2; Arnobio 5.5; Fraser 1972, I, 200; 251; Clinton 1974, 9; 43; 92.

44. Discusión detallada en Fraser 1972, I, 200 s., II, 340-342, con resultado negativo; *contra*, Alföldi 1979, 554-558, cf. n. 46. Clinton 1974, 8 s., señala que Porfirio *Peri agalmaton* 10, p. 22* Bidez = Eusebio *PE* 3.12.4 describe los «misterios de Eleusis» en un contexto puramente egipcio. Porfirio en Proclo *Tim.* I 165.19-23 es diferente, refiriéndose claramente a Ática.

45. Calímaco *Himno* 6.128 s.; cf. la regulación en Miconos, *LSCG* 96.

46. Epifanio *Panar.* 51.22.8-10; E. Norden, *Die Geburt des Kindes* (Leipzig, 1924), 28 s.; R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit* (Meisenheim, 1963), 47-50; Fraser 1972, II, 336-338; Alföldi 1979, 561. E. Alföldi-Rosenbaum descubrieron representaciones de un templo llamado Eleusinion en *tesserae* alejandrinas, *Chiron* 6 (1976) 215-231, pl. 21, que ella identifica con el Coreion. Dedicatoria de una estatua en Eleusis: *IG* II/III², 4705.

47. Esta unicidad es afirmada en un texto retórico, *Pap. Ox.* 1612, sobre el cual véase L. Deubner, *Kleine Schriften zur klassischen Altertumskunde* (Königstein, 1982), 198-201; cf. Epicteto 3.21.11-14; Fraser 1972, II, 339 s.

48. Véase c. I, n. 55.

milenaria, los cultos egipcios se relacionaban con las estatuas en las que se consideraba que residía la divinidad. De esta manera, era necesaria una casa, es decir, un templo, con el cuidado constante de los sacerdotes. Esto significaba que los miembros del clero tenían que estar permanentemente agregados al templo, como había sucedido siempre en Egipto, con rangos superiores, rangos inferiores y simples sirvientes. El informe más detallado sobre la instalación de un culto egipcio en Grecia es el ofrecido por una inscripción de Delos denominada «aretalogía de Sérapis» en la investigación moderna[49]. Apolonio el egipcio, de familia sacerdotal, emigró a Delos «llevando al dios», es decir, llevando una estatua sagrada. Tuvo que mantener a su dios en locales arrendados, hasta que, finalmente, su nieto decidió construir un serapeo en un local abandonado cercano al mercado. Esto le supuso un pleito con los responsables municipales de edificios, pero salió victorioso gracias a la ayuda de su dios, y el «serapeo A» fue así instalado. Más tarde, el estado asumió su control, y el «serapeo B», más grande, regido por la *polis,* llegó a ser predominante. El incremento de riqueza se obtenía a través de las ofrendas votivas. También en otros casos la iniciativa de fundar cultos egipcios en el extranjero procedió de emigrantes egipcios[50], pero *thiasoi* al estilo griego, es decir, asociaciones de *sarapiastai, isiastai* y *anubiastai*, se desarrollaron alrededor del núcleo[51]. Se dice que, en Roma, el colegio de *pastophori* se remonta a la época de Sila[52]. Durante ese período se fundó el Iseum de Pompeya[53]. El senado romano se opuso fuertemente al culto de Isis durante algunas generaciones, y como resultado de ello el altar de Isis fue destruido en repetidas ocasiones por los magistrados; pero finalmente, bajo Calígula, se construyó el gran templo en el *Campus Martius*, y el triunfo de Isis quedó asegurado[54].

Puesto que el clero subrayaba siempre la relación con Egipto y la necesidad de «adorar a los dioses de los padres con los ritos locales»[55], «el egipcio» tenía que estar presente para realizar el sacrificio «con

49. *IG* XI, 4, 1299; cf. *SIRIS* p. 62-87; Engelmann 1975.

50. Los egipcios habían establecido su santuario en el Pireo en el siglo IV a. C., *IG* II/III², 337 = *SIRIS* 1, cf. Eretria *SIRIS* 73.

51. Cf. *SIRIS* Index; Vidman 1970, 66-94.

52. Apuleyo *Metamorfosis* 11.30.5; cf. Otto 1905, I, 94-98; Griffiths 1976, 255 s.; H. B. Schoenborn, *Die Pastophoren im Kult der ägyptischen Götter* (Meisenheim, 1976).

53. Véase Tran Tam Tinh 1964.

54. Véase Wissowa 1912, 351-359; Malaise 1972, 362-401.

55. Afirmación de Dionisio de Halicarnaso en *Antigüedades romanas* 2.19.3 como principio general.

pericia»[56]; por consiguiente, al menos algunos de los sacerdotes deberían normalmente haber sido egipcios. Empleaban, y posiblemente también leían, libros jeroglíficos y tenían agua del Nilo. Como en Egipto, realizaban un servicio diario de la mañana a la noche, despertando solemnemente a los dioses, vistiéndolos, alimentándolos y metiéndolos en el lecho. Además, estaban los grandes festivales anuales con pomposas procesiones. El interés propio del clero encontraba su expresión en una propaganda bien organizada, que ensalzaba cada milagro realizado por los dioses, como en el caso anteriormente mencionado de Delia pidiendo por Tibulo en el templo[57]. Los colegios de aquellos que participaban en el culto de una manera u otra se multiplicaron: además de los *pastophori* encontramos *hieraphoroi, melanophoroi* y *sindonophoroi*[58]. Vestiduras de lino, y no de lana, parecen haber sido la forma más general de demostrar la vinculación con el culto de Isis, y hablar la «multitud con vestidos de lino y cabezas afeitadas» es una fórmula habitual en la literatura para describir un santuario al estilo egipcio[59]. Existían otros grupos de adoradores (*therapeutai, cultores*) sin rango ni función[60], algunos de los cuales alquilarían una habitación en el santuario para vivir cerca de la divinidad mientras pudieran permitírselo. Una pintoresca descripción de esas actividades tanto en Corinto como en Roma se ofrece en el relato de Apuleyo.

El principal problema con respecto a los misterios de Isis es cómo y dónde tenía lugar realmente la iniciación (*telete, myesis*). Los testimonios en cuanto a los *mystai* de Isis son lamentablemente escasos, al menos fuera del libro de Apuleyo. Entre las aproximadamente 800 inscripciones reunidas en el *Sylloge* de Vidman, sólo tres se refieren a *mystai*, procedentes de Roma, Tralles y Prusa[61]. El testimonio literario más antiguo de los misterios de Isis es en realidad Tibulo. Encontramos la *cista mystica* en la iconografía isíaca del siglo I d. C.[62]

56. *SIRIS* 291 (Priene); cf. *SIRIS* 75, 100, 255, 286, 356, 398, 613, 708; para las pinturas, véase Le Corsu 1977, 136.

57. Véase c. I, n. 17.

58. Véase *SIRIS* Index; Vidman 1970, 61 s., 72-74.

59. *Grege linigero circumdatus et grege calvo*, Juvenal 6.533; *turba linigera*, Ovidio *Metamorfosis* 1.747; Plutarco *Isis* 352c (véase n. 95).

60. Apuleyo *Metamorfosis* 11.19.1, cf. 3; Vidman 1970, 69-75. Cf. *therapeutai* de Asclepio en Pérgamo: Ch. Habicht, *Altertümer von Pergamon* VIII, 3 (1969) pp. 114 s.

61. *SIRIS* 390, 295, 326; *telestini* (un *hapax*), *SIRIS* 587, véase H. Solin en Bianchi 1982, 132. Cf. Vidman 1970, 125-138; Dunand 1973, III, 243-254; Bianchi 1980; M. Malaise, «Contenue et effets de l'initation isiaque», *ACl* 50 (1981) 483-498.

62. Tibulo 1.7.48: *cista* en conexión con Osiris (cf. también c. I, n. 17); no mencionado por Bianchi 1980, que remite a *SIRIS* 448 como la aparición más tempra-

Además, hay más o menos una docena de testimonios de personas «sagradas», *hieroi, sacri, sacrae*, entre los adoradores de los dioses egipcios en Roma y algunos otros lugares[63]. Resulta tentador suponer que eran *mystai*, «pertenecientes al dios» de una manera especial, como indica el término *sagrado*, pero no podemos estar seguros; quizás se podría pensar en alguna forma de *katoche*[64]. En Apuleyo, Lucio, una vez desenmascarado como el «hombre de Madaura», se convierte primero en *cultor* que vive en el santuario y espera su iniciación. Luego se le hace pasar por varias iniciaciones mistéricas, a Isis y a Osiris, y finalmente se convierte en miembro de los *pastophori* en Roma[65]. De esta manera, la iniciación marcaría un paso entre el estado de adorador en general y la elección para el cuerpo dirigente. Sin embargo, no hay ninguna indicación de que se prescribiera ese claro *cursus honorum*.

En realidad, parece haber un doble malentendido en las relaciones interculturales en el trasfondo de los misterios de Isis. Para los griegos, ya en el siglo VI a. C., las celebraciones de Osiris, con el ritual y las lamentaciones nocturnas, sugerían «misterios», y el esoterismo jerárquico de los sacerdotes egipcios reforzaba esa impresión. Los investigadores modernos coinciden en que existían ritos de iniciación para sacerdotes de varios niveles en Egipto, y en que existían ritos secretos en los que sólo a los sacerdotes de rango superior les estaba permitido participar, pero no había *mysteria* al estilo griego, abiertos al público que lo solicitara[66]. Sin embargo, a ojos de los griegos, que admiraban los remotos orígenes de la civilización egipcia, Egipto parece ser la verdadera tierra natal y origen de los misterios como tales; ésta es la enseñanza de Heródoto y de Hecateo de Abdera[67]. Las estatuillas del joven Harpócrates con el dedo en los labios fueron interpretadas como compendio del silencio «místico». La perspectiva griega fue entonces adoptada a su vez por la propaganda de Isis, como demues-

na de la *cista* en el contexto de Isis. Véase, sobre *cista*, Introducción, n. 31; sobre *mysteria* de Isis, Introducción, n. 49.

63. *SIRIS* 435-443 (Roma); 467 (Brundisium); *hieroi, SIRIS* 154, 307, 315a; *turbae sacrorum*, Apuleyo *Metamorfosis* 11.23.4; véase Vidman 1970, 80 s., 88 s. Cf. *hieroi* en los misterios de Andania, *LSCG* 65, *GR* 279; en los misterios dionisíacos, véase n. 21.

64. Cf. L. Delekat, *Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung* (München, 1964).

65. Véase c. I, nn. 24-25.

66. Cf. Griffiths 1976, 189.

67. Heródoto 2.171: de los *mysteria* egipcios a las *thesmophoria* de Arcadia; Hecateo de Abdera *FGrHist* 264 F 25 = Diodoro 1.22.4 (festivales dionisíacos, *mysteria, teletai*); 1.96.4 s. (Osiris = Dioniso, Isis = Deméter).

tran las llamadas aretalogías de Isis en las que Isis, entre otras actividades civilizatorias, es considerada la fundadora de los misterios en todo el mundo. El texto más antiguo de este tipo que se conserva, la «aretalogía de Isis» de Maroneia, deja claro que Isis es, en definitiva responsable de los misterios de Eleusis, y mucho después todavía Mesomedes alude a Eleusis en su himno a Isis[68]. Pero las versiones más tardías de las aretalogías son más vagas y así parecen prometer más; por esta intencionada ambigüedad la gente suponía que debía de haber auténticos misterios egipcios detrás de brotes tales como Eleusis, misterios que eran más antiguos, de acceso más difícil y mucho más eficaces. Curiosidad y demanda coincidían. Los santuarios de Isis empezaron a ofrecer formas de iniciación personal a petición de los interesados, modeladas según los de Eleusis y Dioniso, aunque con un estilo perfectamente adaptado a las formas egipcias de mitología y ritual. Apuleyo señala claramente que las iniciaciones a Isis y Osiris eran sumamente caras y requerían mucho tiempo. Deben de haber sido un acontecimiento bastante raro, reservado a los pocos afortunados que podían permitírselo, con muchos otros adoradores que se unían alegremente al festival. Los misterios de este tipo no son la raíz y el centro del culto de Isis, sino únicamente un elemento en el mucho más complejo armazón del culto de los dioses egipcios, respondiendo a las diversas necesidades de los que buscaban salvación y éxito. Los *mysteria* eran un servicio especial ofrecido a aquellos que tenían deseos y medios para ello, procurando, como otros misterios, una experiencia más personal de relación íntima con los dioses.

La imagen presentada por los misterios de Mitra es totalmente diferente: no se encuentran ahí ni carismáticos itinerantes ni *thiasoi* ni el despliegue de templo y clero. Todo parece centrarse en las iniciaciones realizadas por las asociaciones secretas. El mejor paralelo, a menudo invocado, pueden ser los masones, cuyas asociaciones empezaron a florecer con gran rapidez a ambos lados del Atlántico en el siglo XVIII y perduran hasta hoy. En algunos aspectos, los misterios de Mitra están más cercanos al tipo general de sociedades secretas con rituales de iniciación, tal como se conocen en la antropología social, que los

68. Grandjean 1975; *SEG* 26, 821. Las líneas 35-41 dicen: «Honrasteis de modo especial a Atenas en toda Grecia. Allí hicisteis nacer el trigo, Triptólemo unció vuestros dragones sagrados y de esta manera en su carro distribuyó el trigo a todos los griegos. Por lo tanto, en Grecia ansiamos ver Atenas, y, en Atenas, Eleusis». El arquetipo reconstruido de las versiones posteriores dice en cambio: «Mostré las iniciaciones a los hombres» (c. 22, Harder 1943, 21). Para el origen de las aretalogías de Osiris, véase A. Henrichs, *HSCP* 88 (1984) 152-158; para Mesomedes, véase c. III, n. 116.

otros, los misterios griegos «normales». Con Mitra, el secreto parece haber sido casi absoluto. Los mitreos deben de haber sido mucho menos accesibles en su tiempo que en las excavaciones, museos y publicaciones modernas. La escasez de referencias literarias a los misterios de Mitra resulta extraña cuando se compara con la riqueza de los indicios arqueológicos. Por comparación, la documentación literaria sobre Eleusis es abundante. Los misterios de Mitra eran reuniones habitualmente bastante reducidas, de unas veinte personas por término medio. Esto puede formar un buen equipo, pero no es una religión de masas. Al ampliarse el número de miembros, algunos donantes ricos establecerían algunas nuevas «cuevas», en vez de ampliar las construcciones existentes[69].

En el cuerpo de los participantes en los misterios de Mitra encontramos no la dicotomía del clero frente a los adeptos generales, como con Isis, sino una jerarquía estricta en los grados de iniciación. Hay siete grados, designados originalmente en griego, pero nombrados habitualmente en latín, dado que Roma era el centro desde el cual se extendía el culto a las provincias: Córax, Ninfis, Miles, Leo, Persa, Heliodromo y Pater[70]. Incluso existe el título de *pater patrum* para la autoridad central[71]. Evidentemente, era responsabilidad de los *patres* velar por la forma correcta de estos misterios. Las inscripciones indican que para inaugurar un nuevo Mitreo y fundar así un nuevo grupo, tenía que estar presente un *pater*[72]. De esta manera, el mitraísmo estaba dirigido por un *sanctissimus ordo*. También un *pater* debía supervisar la transmisión de los grados de iniciación, *tradere leontica, persica, heliaca, patrica*. Esta organización explica la sorprendente uniformidad de los santuarios y la iconografía de Mitra, desde el Rin al Danubio y de allí a Dura-Europos, así como a África. Soldados y comerciantes eran la fuente principal para el reclutamiento de los *mystai* mitraicos. En efecto, la movilidad de las legiones romanas fue esencial para la propagación del culto. Mucho dependía de la iniciativa de los individuos ricos y de los miembros devotos. Es notable que

69. Sobre el número de cuevas en Roma y Ostia y el número correspondiente de mitraístas, véase F. Coarelli en Bianchi 1979, 76 s.; Merkelbach 1984, 184-186.

70. Sobre los siete grados, véase Merkelbach 1984, esp. 77-86; una interpretación estructural, en Gordon 1980; para los detalles del ritual, véase c. IV, n. 48 y 77-84; para las correlaciones con los planetas, c. III, n. 106.

71. *CIMRM* 57, 336, 400-403, etc.; Index *CIMRM* I, p. 352.

72. *CIMRM* 1315, 2296; *ex permissus sanctissimi ordinis* en una nueva inscripción (San Gemini, Umbria), U. Ciotti en *Hommages à M. J. Vermaseren* (Leiden, 1978), 233-239, cf. C. A. Spada en Bianchi 1979, 647; una dedicatoria *patre prostante, CIMRM* 1598, cf. *antistante, CIMRM* 413a.

se admitieran esclavos —sin duda con un estricto proceso de selección— mientras las mujeres quedaban excluidas[73]. También esto es bastante excepcional entre los antiguos misterios, pero corresponde a la práctica habitual de las sociedades secretas de hombres.

Con esta incompleta pero realista descripción de la organización y funcionamiento de los misterios como fenómeno social, con grupos nucleares de participantes que garantizan también alguna forma de estabilidad diacrónica, podemos ahora volver a la cuestión de si los misterios presuponían o creaban comunidades, *Mysteriengemeinden*. La respuesta diferirá según los tipos considerados. Una cosa es ya evidente, aunque a menudo se ha pasado por alto: nos encontramos con formas mistéricas que no tienen como resultado ningún tipo de comunidad organizada y estable. El carismático itinerante que proporciona remedios para distintas necesidades seguirá su viaje después de un tiempo, así como las personas que buscaban la iniciación como ayuda contra sufrimientos manifiestos pueden continuar alegremente su propio camino, sintiéndose mejor que antes. Estos individuos habrán obtenido algunos preceptos sobre su vida futura, algunas reglas para una «dieta» en sentido moral o espiritual, pero no están integrados de manera irrevocable en un grupo permanente.

Es importante haber encontrado compañeros-pacientes, desde luego. Por regla general, los misterios conducen a la integración en un «coro bienaventurado» para las celebraciones, cuyo efecto terapéutico es obvio. Vemos a Skyles de Olbia moverse por toda la ciudad en un frenético *thiasos* báquico; vemos a Esquines dirigir *thiasoi* semejantes en Atenas; se supone que Filocleón golpea el tímpano junto con los coribantes[74]; miles de *mystai* y *epoptai* se reúnen para las benditas visiones en la noche del misterio en Eleusis. Sin embargo, este festivo sentimiento de unión no dura más tiempo que el festival; el coro danza durante un día o una noche, y se disuelve después. Queda la memoria de una experiencia sagrada que puede ser resucitada. Se invita al iniciado eleusino a regresar para otra celebración al año siguiente en calidad de *epoptes*; pero mientras tanto su vida civil no

73. Las inscripciones funerarias de un *leo* y una *lea* en África, *CIMRM* 114-115, difícilmente se refieren a Mitra. Eubulo, en Porfirio *Abst.* 4.16 dice que las mujeres son llamadas hienas (*hyainai*; erróneamente transformado en *leainai* en la edición de Nauck) por los mitraístas; no se trata de un cumplido, y son contrastadas de manera explícita con «los que participan en los misterios»; este contexto es mal interpretado por ejemplo por Schwertheim 1979, 63. Esclavos: *CIMRM* Index I, p. 354, II, p. 429.

74. Heródoto 4.79.5 (véase Introducción, n. 53); Demóstenes 18.260 (véase c. I, n. 34); Aristófanes *Las avispas* 118-124 (véase c. I, n. 33).

cambia. La unidad del grupo ha tenido lugar en la acción y en la experiencia, no en la fe. No hay ningún credo.

Algunos carismáticos desarrollarán con facilidad una clientela personal. Sin embargo, no se alienta a ello dentro de la sociedad de la *polis*, e incluso puede llegar a ser peligroso si se sospecha alguna forma de conspiración. El clero de un santuario, por otra parte, es una clase reconocida de comunidad, pero es una sociedad cerrada, cohesionada por la orientación, el ritual y el interés comunes. Estos miembros del clero, al ser profesionales que viven de sus ganancias, deben cuidar de no incrementar su número más allá de sus posibilidades. Dependen de que los adoradores de fuera del grupo les aporten sus donativos; una corporación de esta clase no puede desarrollarse como comunidad religiosa, alternativa y autosuficiente en sentido pleno.

Se mantiene el *thiasos* como forma de organización. Éste sí es un tipo de «comunidad»; *koinon* es una de sus designaciones más comunes. Puede persistir durante varias generaciones. Hay miembros «entregados» que gastan considerable tiempo, energía y dinero para el dios y sus compañeros-iniciados. El término *symmystai* denota el vínculo mutuo. Una dedicatoria dice «a Dioniso y los *symmystai*», expresando así el doble vínculo que el miembro experimentaría[75]. Los miembros participan en las actividades comunes, especialmente en los sacrificios, con la consecuente comida ceremonial, y también en las manifestaciones, *pompai*, que se desarrollan por toda la ciudad y evidencian ante todo el mundo quién pertenece al grupo. Obligaciones semejantes a las de la *amicitia* privada incluyen la ayuda en los pleitos y la asistencia a funerales[76]. Otras tentativas de bienestar social parecen estar ausentes; las asociaciones no son para pobres. En realidad, de acuerdo con el sistema social que prevalece, se valora mucho más la competición que la cooperación. Es honor, *time*, lo que se busca entre los *symmystai* de un *thiasos*, honor conseguido especialmente mediante generosas contribuciones financieras. Las inscripciones honoríficas aparecen abundantemente en los materiales, especialmente los relativos a los misterios báquicos. En cualquier caso, los miembros de una asociación son y siguen siendo autónomos, individuos separados con

75. *IGBulg* III, 1864 (báquico); para *symmystai*, véase *OGI* 541 = *IGRom* III, 541 (Pesinunte, Méter); *IG* XII, 8, 173 (Samotracia); G. Kazarow, *AA* 30 (1915) 88 (Dioniso Zeus); *synbakchoi*, *SEG* 31, 983. *Symmystai* fue asumido por los cristianos: los mártires son *Paulou symmystai*, Ignacio *Eph.* 12.2; Pablo escribe acerca de su misión «para los *symmystai ton apokryphon*», Mani en el Codex Mani de Colonia, *ZPE* 19 (1975) p. 62, 8.

76. Pleitos: *IG* II/III^2, 1275 = *LSS* 126; funerales: *ibid.*, y véase c. I, n. 60.

ocupaciones, propiedades e intereses privados. Puesto que unirse a un grupo es cuestión de decisión individual, apenas hay problemas en dejarlo de nuevo; no existe ni pérdida de identidad ni temor a un trauma o una maldición.

El término «hermano», *adelphos*, se emplea también en Eleusis para designar a aquellos que reciben juntos la iniciación[77]. Esto es notable, incluso si hay que entenderlo más en términos de un sistema de clan que de afecto emotivo. La *Carta VII* de Platón se refiere a los estrechos y poco habituales lazos de amistad que se desarrollan a través de la hospitalidad y la participación común en los misterios —los de Eleusis, sin duda— aunque para el filósofo este tipo de amistad carece de la base estable que sólo proporciona la filosofía[78]. Un pasaje metafórico de Filón indica que se animaba a los *mystai* a establecer relaciones: «Si encuentras a otro iniciado, no lo dejes marchar, sino que cumple con él y pregúntale si conoce una forma más nueva de *telete*»[79]. Hay *symbola* que capacitan a los *mystai* para reconocerse mutuamente; esto puede llevar a algún tipo de familiaridad incluso entre extranjeros.

Estas tendencias son refrenadas, sin embargo, por el carácter típicamente excluyente de las sociedades cerradas. Estas asociaciones tendían a restringir el número de miembros; el *thiasos* de Agripinilla, compuesto por cerca de quinientas personas, es sin duda excepcional[80]. El rango de *adlector collegii* del culto de Isis es significativo[81]. Hay muy pocos indicios de que los grupos que adoraban al mismo dios en lugares diferentes estuvieran interesados en contactos mutuos, a pesar del aparente interés de los individuos emigrantes en esos contactos. Cuando Lucio-Apuleyo va de Corinto a Roma y busca inmediatamente la compañía de los adoradores de Isis, a la que estaba acostumbrado, éstos exigen de él una segunda iniciación; la realizada en Corinto se considera insuficiente. Existe una iniciación especial a Osiris, observan, y, además, su vestimenta sagrada ha quedado en Corinto[82]. Los grupos de clérigos, así como los *thiasoi*, se ajustaban al carácter departamental y local de la sociedad grecorromana. Es imposible imaginar una correspondencia de tipo paulino entre diversos

77. Andócides 1.132; Platón *Epístolas* VII 333e; Plutarco *Dion* 56; Sópatro *Rhet. Gr.* VIII, 123, 26.
78. Platón *Epístolas* VII, 333e, aludiendo al hecho de que más tarde Dión fue asesinado por Calipo, Plutarco *Dio* 56.
79. Filón *Cher.* 48, adoptando metáforas de misterios para la interpretación alegórica de la Biblia. Para *symbola*, véase *infra* nn. 84-85 y c. IV, nn. 22, 66.
80. Véase n. 21.
81. *SIRIS* 413 (Roma).
82. Apuleyo *Metamorfosis* 11.27.2, 29.5.

grupos de esta clase. Sobre todo, existía la obligación del secreto, que se consideraba esencial para todos los verdaderos misterios; quienes estaban «dentro» querían ser considerados distintos de los que estaban «fuera». La preocupación principal no era propagar una fe, sino ocultar la revelación central. Esto confería atractivo a los misterios, pero los mantenía aislados; no podían unirse en una «iglesia».

Estas características se hacen más evidentes si nos preguntamos en qué medida los misterios conferían una identidad religiosa, en el sentido en que un cristiano sabe que «yo soy cristiano», *Christianus sum*, y no pagano o judío. Es cierto que los *mystai* eran exhortados a «recordar» su iniciación[83]; aprendían aquellos *symbola* o *synthemata* que llevaban el testimonio críptico de su iniciación plena e incluso guardaban pruebas materiales de ellos en casa[84]. Los cristianos adoptaron el término *symbolon* para su propio credo, pero esto sólo sirve para subrayar la enorme diferencia. En el cristianismo, hay artículos de fe, para ser creídos y confesados, mientras que en los misterios hay referencias a una sucesión de rituales que han tenido lugar[85]. Si existe algún tipo de identidad en ambos casos, radica en la experiencia real en los misterios, pero depende de las construcciones de un significado metafísico en el cristianismo. Se ha supuesto que existía alguna teología esotérica detrás de una fórmula como el *synthema* eleusino. Pero el ritual no necesitaba de una teología explícita para ser eficaz. No existe la más mínima prueba que apoye la afirmación de Reitzenstein de que las comunidades mistéricas se mantuvieran unidas por las formas fijas de un credo[86].

Algunos cultos prescribían un cierto estilo de vida, tal como la «vida órfica» descrita por varios autores, de Platón a Plutarco[87]. Ahora bien, una inscripción en un muro de Olbia parece referirse a los *orphikoi*, muy probablemente en el sentido de una «comunidad», en el siglo V a. C.[88]. El orfismo es un caso especial dentro del complejo de los anti-

83. *Orph. hymn.* 77.9 s., a Mnemosyne: «Despierta en los *mystai* la memoria de la santa *telete*».

84. *Symbola*, Plutarco *Cons. ad ux.* 611d; *crepundia*, Apuleyo *Apol.* 56, cf. 55; véase c. IV, n. 66 y, para *synthema*, c. IV, n. 22.

85. W. Müri, «SYMBOLON: Wort- und sachgeschichtliche Studie» en *Griechische Studien* (Basel 1976), 1-44, esp. 37-44.

86. Reitzenstein 1927, 23: «dass feste Bekenntnisse die Gemeinden zusammenhalten».

87. Platón *Leyes* 782c; Plutarco *Q. conv.* 635e; ya Eurípides *Hipólito* 951-953; *GR* 301-304.

88. Rusajeva 1978; West 1983, 17 s.; escasez de «órficos»: Wilamowitz 1932, II, 199 s. Sobre la especial posición del orfismo, véase c. III, nn. 127-131.

guos misterios; aun así, la escasez de referencias a los «órficos» en el sentido esperado por los investigadores modernos sigue siendo un hecho. Para los otros misterios, el problema de terminología es aún más extraño, al menos desde nuestra perspectiva. No existe ninguna designación general para los seguidores o adeptos de los misterios eleusinos, báquicos, metroacos o mitraicos; es necesario utilizar torpes circunloquios en griego, tales como «aquellos que han sido iniciados a Dioniso»[89]. Es cierto que el término *bakchoi* es empleado para los seguidores del dios así como para el mismo dios, pero estos *bakchoi* son un grupo especial, no idéntico a los *mystai* en general, sino diferenciado dentro de ellos. El impacto del particularismo es todavía más fuerte; no es esencial estar iniciado a Dioniso como tal, sino que más bien se debería pertenecer a un grupo como «aquellos que están en torno a Dioniso Briseo» o alguna otra especialización, esto es, a una asociación única y exclusiva[90]. La carencia de vocabulario es más sorprendente en el caso de Mitra. Los investigadores modernos no pueden prescindir de un nombre para los seguidores de Mitra, y las lenguas modernas han acuñado de manera artificial sus propios términos: «mitraístas» (*the Mithraists* o *Mithracists, les mithriaques, die Mithraisten*)[91]. Esto no puede decirse ni en griego ni en latín. Los pequeños grupos de hombres reunidos en las cuevas deben de haber experimentado un sentimiento íntimo de unión, pero en los textos el lenguaje es circunstancial e individualista: «Tú has recibido a Mitra como guía...» dice Hermes a Juliano[92]. Sabemos por Tertuliano que a un mitraísta (término nuestro) en el grado de *miles* se le decía que nunca se pusiera una corona, salvo para decir «Mitra es mi corona»[93]. Ésta es una expresión consciente de identidad permanente, pero esta identidad no se hace explícita mediante un término lingüístico o alguna forma de credo. Más bien, se manifiesta en una conducta, como en el caso del órfico que no debía comer huevos o del eleusino que evitaba los salmonetes. Éste es el uso antiguo de *symbolon*.

El caso de Isis es diferente; ahí encontramos la designación común de *isiakoi, isiaci*[94]. Puede haber procedido de observadores exteriores,

89. Proclo *Tim.* III, 297.8 s. Diehl. Sobre *bakchoi* véase c. IV, nn. 150, 152 s.

90. *ZPE* 14 (1974) 77 (Smyrna).

91. E. Renan (cf. Introducción, n. 14) utilizó «mithriaste», cf. *Sarapiastai*; «mithriaque» [«mitríaco»] formado a la manera de *isiacus*.

92. Juliano *Symp.* 336c, cf. c. I, n. 87.

93. Tertuliano Cor. 15: *idque in signum habet ad probationem sui... statimque creditur Mithrae miles.* Cf. I. Toth, «Mithram esse coronam suam», *Acta Classica Univ. Scient. Debrecinensis* 2 (1966) 73-79.

94. Vidman 1970, 89-94; *Isiaci coniectores*, Cicerón *De divinatione* 1.132; *Isiaci*

aludiendo al *grex liniger et calvus* tan prominente en todos los santuarios de Isis; pero los que estaban dentro también la utilizaban. El verdadero *isiakos*, escribe Plutarco, se caracteriza no por las vestiduras de lino y la cabeza afeitada, sino por su orientación piadosa y filosófica. Éste es un raro ejemplo de autodefinición espiritual frente a la identidad ritual, y no es una coincidencia que proceda de un filósofo: el modelo obvio para la distinción está en las reflexiones sobre el «verdadero» filósofo, el «verdadero» cínico, etc., en contraste con la apariencia externa[95]. Pero el término *isiakoi* se presupone. En un epigrama funerario de Prusa recientemente publicado, un sacerdote de Isis invoca el testimonio de los *isiakoi* sobre su piadoso cumplimiento de las ceremonias secretas que le proporcionarán la vida eterna entre los bienaventurados[96]. Un uso más secular aparece en una inscripción en las paredes de Pompeya: «todos los seguidores de Isis» son convocados a elegir a «Helvius Sabinus para edil» (*Cn. Helvium Sabinum aedilem Isiaci universi rogant*)[97]. Aquí tenemos a una organización religiosa que participa en la acción política, o quizás a un político que intenta movilizar a un grupo religioso en pro de su carrera. El término *Isiaci universi* tiene evidentemente la intención de conseguir que el grupo pareciera lo mayor posible, incluyendo a todos los diversos «feligreses» interesados en los dioses egipcios: sacerdotes, colegios, *cultores, sacri* y, si estaban presentes, *mystae*. Según las estimaciones modernas, esto podía suponer cerca del diez por ciento de la población. Pero debemos recordar que estamos tratando de una realidad política más que de un verdadero «movimiento» religioso.

El testimonio de las inscripciones funerarias merece un breve comentario[98]. Hay referencias a Eleusis, Dioniso, Méter e Isis en los textos y la iconografía de los monumentos funerarios. Sin embargo, no son demasiado frecuentes, aparte del uso ubicuo y convencional del simbolismo dionisíaco. Más habituales son las referencias a los sacerdotes de los cultos respectivos, a los hierofantes y otros dignatarios, y no a los simples iniciados. Más generamente encontramos títulos honoríficos, insignias de los difuntos, una forma de *time* personal debida a parientes y amigos. Esto no significa que los fallecidos

(sustantivo), Valerio Máximo 7.3.8; *sacerdos... et ceteri Isiaci*, *SIRIS* 560 (Portus); para Pompeya, véase n. 97.

95. Plutarco *Isis* 352b, cf. Epicteto 3.22.9 ss. sobre el «verdadero cínico».

96. Véase c. I, n. 79.

97. *SIRIS* 487, cf. 488; véase J. L. Franklin, *Pompeii: The Electoral Programmata, Campaigns and Politics, A. D. 71-79* (Roma, 1980).

98. Véase c. I, nn. 45, 60, 61, 76, 79. En una hoja de laurel de oro, encontrada en una tumba de Egión, Acaya, está inscrito *mystes* (*Arch. Rep.* 1985/86, 38).

estuvieran incluidos en una comunidad de creyentes con peticiones y esperanzas colectivas; la distinción individual prevalecía sobre la identidad grupal.

Esta falta general de organización, solidaridad y cohesión en los antiguos misterios, que puede parecer una deficiencia desde el punto de vista judío o cristiano, es compensada por algunos aspectos positivos con los que podemos simpatizar fácilmente. La ausencia de una demarcación religiosa y una identidad de grupo consciente significa la ausencia de cualquier frontera rígida entre cultos competidores, así como la ausencia de todo concepto de herejía, por no hablar de excomunión. Los dioses paganos, incluso los dioses de los misterios, no sienten celos unos de otros; forman, por decirlo así, una sociedad abierta. Si bien Mitra es de alguna manera un extranjero, mantiene sin embargo buenas relaciones con divinidades familiares como Helios, Cronos y Zeus. Los hallazgos de los santuarios y los textos de las inscripciones son elocuentes, aunque confundan a los investigadores que buscan una sistematización clara. Es bastante común en los santuarios de Sérapis e Isis, así como en los de Méter y Mitra, dedicar estatuas de otros dioses o hacerles votos[99]. Los mitreos en particular han ofrecido una rica cosecha de estatuas divinas de todas clases. Los intentos de Cumont por encontrar avatares avésticos en todos los casos no pueden, obviamente, ser defendidos[100]. Nada impedía al *mystes* iniciado a un dios particular dirigirse también a otro dios. Apuleyo presenta a un sacerdote de Isis con el nombre de Mitra[101]. Se ha encontrado un *tauroboliatus* con una estatua de Dioniso, un *pater* mitraico que hace dedicatorias a los dioses sirios, e incluso un *pater patrum* que dedica un altar a Méter y a Atis. Hasta Apolo aconseja cómo tratar con Sérapis o Mitra, y Osiris ordena sacrificios a Zeus el Todopoderoso y a la Gran Madre[102]. Las interrelaciones entre Isis-Osiris y Deméter-Dioniso son bien conocidas y muy antiguas. No es sorprendente que un sacerdote de Isis sea al mismo tiempo *iakchagogos* del culto eleusino de Atenas; la hija de un sacerdote de Sérapis, en Delos, se convierte en

99. Por ejemplo, en Delos, Serapeum C, dedicatorias a los dioses eleusinos, *SIRIS* p. 66, *CE* 44; p. 77, *CE* 206; a Men, *SIRIS* p. 67 *CE* 63, cf. p. 65 *CE* 34; Venus Genetrix en un santuario de Méter, *CCCA* III, 5; Sérapis e Isis dedicados a Zeus de Panamara y Hera, *SIRIS* 279 = *Inschriften von Stratonikeia* 207; Cibeles, Isis y Mitra en un santuario de Zeus Bronton, *CIMRM* 634; cf. también *SIRIS* 528; 530.

100. Cumont 1896/99, I, 137 ss., 142 ss., 1923, 99 s. Véase esp. *CIMRM* 1176-1188 (Stockstadt).

101. Apuleyo *Metamorfosis* 11.22.3.

102. *CCCA* III, 366, cf. 367, 385; *CIMRM* 509, 378, *SIRIS* 286; *CIMRM* 1971; *SIRIS* p. 67 *CE* 50.

«portadora del cesto» de Dioniso; y una sacerdotisa de Isis instituye un festival de Dioniso[103]. Es bastante habitual que una persona acumule diferentes sacerdocios; las combinaciones de los dioses egipcios y Méter son especialmente evidentes. El paso final es la multiplicación casi tediosa de sacerdocios e iniciaciones que se desarrolló en el círculo de Praetextatus, en la época de la oposición pagana, entre 360 y 390 d. C.[104] La justificación teórica de todo esto no era sólo que los dioses están libres de envidia —«la envidia queda fuera del coro divino», como reza un famoso dicho de Platón[105]— sino en particular que los dioses principales deben de ser, probablemente, idénticos. Esto no significa que los muchos dioses individuales y sus nombres carezcan de importancia o que deba renunciarse a ellos, sino que existen grados de autenticidad y proximidad. En este sentido, Isis podría afirmar que tiene «innumerables nombres» alrededor del mundo: es *myrionymos*. El documento incluido en el papiro Oxyrynchus 1380 contiene una lista casi inacabable de estas equivalencias[106]; pero quien se dirige a Isis, quien conoce su nombre y las formas específicas del ritual egipcio, tiene acceso más directo a lo divino[107].

Otro documento de Egipto, del que existen dos ejemplares, es un juramento de secreto exigido a los *mystai* en la ceremonia de iniciación, llamado *Eid der Isismysten* por Merkelbach[108]. La fórmula del juramento hace una llamada impresionante al dios creador «que separó la tierra del cielo, la oscuridad de la luz», etc., y, sorprendentemente, añade: «Juro también por los dioses que venero». Los intérpretes han tratado de identificar a estos dioses, proponiendo otros dioses egipcios como Harpócrates, Anubis o Toth. Este enfoque deja de lado la tradición de las fórmulas de juramento con disposiciones semejan-

103. *SIRIS* 16; p. 72 *CE* 141; *SIRIS* 54; cf. 88.

104. Sobre Praetextatus, véase *PW* XXII, 1515-1579; *CIL* VI, 1778 = *CIMRM* 420; *CIL* VI, 1779 = *CCCA* III, 246; su mujer, *CIL* VI, 1780 = *SIRIS* 450 = *CCCA* III, 295.

105. Platón *Fedro* 247a.

106. *Pap. Ox.* 1380, Totti 1985 n.º 20, sin bibliografía.

107. Apuleyo *Metamorfosis* 11.5.2-3; *una quae es omnia*, *SIRIS* 502 (Capua); véase Dunand 1973, I, 80, 103; en general, E. Peterson, *HEIS THEOS: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Göttingen, 1926).

108. R. Merkelbach, *ZPE* 1 (1967) 72 s.; Totti 1985 n.º 8 con bibliografía; el texto, fuera de la fórmula de juramento, es desesperadamente fragmentario. Es muy notable que existan dos ejemplares, separados por casi dos siglos (siglos I/III d. C.). «Juramento local»: Tucídides 5.18.9; 47.8. Por contraste, en Aristófanes *Las nubes* 423-428, Estrepsíades tiene que afirmar que no reconocerá ya a otros dioses: los «misterios» ateos de Sócrates presagian posibilidades poco comunes (¿con un trasfondo órfico-pitagórico? Véase *L&S* 291, n. 73; *HN* 268 s.).

tes desde tiempos remotos: cada asociado tiene que jurar «el supremo juramento local» porque solamente ese juramento, por los propios dioses de cada uno, «a los que venero», será una obligación seria. El «juramento del misterio» cumple con esta práctica; está construido sobre los cimientos de un vínculo religioso previo y duradero con los «dioses que yo realmente adoro». Esto, desde luego, es lo absolutamente opuesto a la «conversión», al mandato de «quemar lo que has adorado». No existe ningún desequilibrio ni destrucción de la personalidad en las iniciaciones mistéricas de este tipo, sino más bien una profundización o prolongación de la devoción preexistente por una nueva intimidad con lo divino en formas conocidas y nuevas a la vez.

En un caso Mitra aparece desde una perspectiva diferente. Eunapio cuenta cómo Nestorio, el hierofante de Eleusis desde aproximadamente 355 a 380 d. C., profetizó que su sucesor no estaría cualificado «para tocar el trono hierofántico, puesto que habría sido consagrado a otros dioses y habría prestado juramentos secretos de no supervisar otros santuarios»; resultó que su sucesor —en realidad, el último hierofante de Eleusis— era un *pater* mitraico[109]. Esto hace incompatible el mitraísmo con los rangos superiores del culto eleusino. Con todo, deberíamos recordar que también existen incompatibilidades entre otros muchos cultos antiguos, requisitos de que algunos sacerdotes o sacerdotisas no debían verse ni hablar entre sí; una inscripción de Sardes, volviendo al siglo IV a. C., prohíbe a los adoradores de «Zeus» tomar parte en los misterios de Sabacio y Ma[110]. No deja de ser extraño que se atribuya a Nestorio la referencia a una obligación de la que el sucesor mitraísta parece ser felizmente ignorante. Se podría especular con que Nestorio —a quien Eunapio conocía y admiraba— había hecho una afirmación críptica que se refería a la probable toma del poder por los cristianos, y cuando se preveía el fin de Eleusis y podía ser designado otro hierofante, la predicción fue reinterpretada para que se adaptara al sucesor verdadero, que era un mitraísta. En cualquier caso, la postura tomada contra el mitraísmo por Nestorio-Eunapio es una postura de «cautela» en la línea arcaica; esto no tiene nada que ver con la idea de combatir a los falsos dioses. Hay reconocimiento, así como demarcación.

En resumen, los antiguos cultos mistéricos no formaron comunidades religiosas en el sentido del judaísmo o el cristianismo. Incluso el

109. Eunapio *Vit. Soph.* 7.3.2-4, cf. Clinton 1974, 43.

110. La polaridad del culto de Deméter y Hera, Servius auctus *Aen.* 4.58, *HN* 274; inscripción de Sardes, L. Robert, *CRAI* 1975, 306-330, *SEG* 29, 1205; para una interpretación desde un punto de vista iranio, véase J. Wieschöfer, *Gnomon* 57 (1985) 565 s.

propio Reitzenstein tuvo que reconocer que el concepto de iglesia, *ekklesia*, no tiene equivalente en la religión pagana; este concepto se remonta a la Septuaginta[111]. Es notable que un término tomado del sistema de la *polis* griega llegara a designar a una organización que debía derrocar y eliminar ese mismo sistema. *Ekklesia* indica más bien un nivel diferente de compromiso, y una pretensión en cuanto a la organización de la vida distinta de la que es inherente a una asociación privada o a un clero limitado y local. Una forma nueva y contrastante de *politeia* estaba emergiendo; encontramos que Filón aplica este mismo término de «actividad política», *politeia*, a la forma de vida judía, y los cristianos posteriores lo adaptaron a su propia terminología[112]. Los judíos se habían negado a una integración total en la sociedad antigua, y con el cristianismo apareció una sociedad alternativa en el sentido pleno de comunidades potencialmente independientes, autosuficientes y que se autorreproducían. Encontramos aquí desde el principio la preocupación por los pobres, una cooperación económica en un nivel bastante inhabitual en la religión pagana y la inclusión de la familia como unidad básica de devoción en el sistema religioso. Educar a los hijos en el temor de Dios se convirtió de repente en el deber supremo de los padres, como ya enseñaron los padres apostólicos[113]. Y dado que los creyentes eran al mismo tiempo alentados a multiplicarse, con una moralidad nueva que rechazaba todas las formas establecidas de control de la población, como el abandono de los niños, la homosexualidad y la prostitución, la *ekklesia* se convirtió en un tipo de comunidad autorreproductora que no pudo ser detenida.

Ninguna organización religiosa exterior al judaísmo había desarrollado un sistema semejante[114], menos aún los misterios, con su carácter excluyente, su individualismo y su dependencia de la riqueza privada. Es cierto que existían iniciaciones de niños; aparecen frecuentemente en los misterios báquicos, e incluso en Eleusis había un «hijo del hogar» iniciado en cada festival[115]. Pero éste era un honor o

111. Véase K. L. Schmidt en *Kittels Theologisches Wörterbuch* III (Stuttgart, 1938), 502-539; Mateo 16,18; 18,17; san Pablo, Hechos de los Apóstoles; en la Septuaginta, *ekklesia* es sinónimo de *synagoge*.

112. Para *politeia*, véase Filón *Spec.* I, 319; Josefo *Antigüedades judías* 4.45; Efesios 2.12; 1 Clemente 2.8; 54.4; *Ep. Diogn.* 5.4; *spiritalis populus*, Agustín *De vera rel.* 37.

113. *Didache* 4.9.

114. Sobre las analogías incipientes en el «movimiento» pitagórico, véase Burkert 1982; cf. n. 108.

115. Báquico: Nilsson 1957, 106-115; Lambrechts 1957; F. Matz, *Gnomon* 32

disposición especial de los padres, no un deber religioso o moral. Era impensable que toda la vida de la familia debiera estar sujeta a una orientación religiosa especial, y que todo niño debiera encontrarse inmerso de manera ineludible en un sistema religioso en el que se consideraba que la apostasía era peor que la muerte[116]. La misma idea de una «educación de los hijos» báquica, metroaca o incluso isíaca se acercaría a lo ridículo. Mitra, por lo menos, ni siquiera admitía a las mujeres; mantenía asociaciones de hombres en oposición a la vida familiar.

Existe únicamente una ligera indicación de una posible tendencia de los misterios en una dirección semejante: en el caso de las Bacanales de 186 a. C., pesaba la acusación de que había existido una gran conspiración (*coniuratio*) que debía derrocar la existente *res publica*: «otro pueblo está a punto de levantarse», *alterum iam populum esse*[117]. Esta visión de «otro pueblo» que debe desbancar al *populus Romanus Quiritium*, es un pueblo terrible que de forma extraña predice la proclamación de una nueva *politeia*, la nueva *civitas* de los cristianos posteriores. Esto también puede explicar la razón de que la represión fuera tan cruel y tan radical, con unas 6.000 ejecuciones a la vez. No hay nada comparable en la historia religiosa antes de las persecuciones de los cristianos. Se podría mencionar también el movimiento comenzado en Sicilia por Euno, el profeta inspirado y hacedor de milagros de la diosa siria, que se convirtió en líder carismático de la rebelión de los esclavos que duró de 136 a 132 a. C.[118]. Una vez más, la represión fue absolutamente despiadada. Pero aquí las cuestiones sociales eran mucho más importantes que el trasfondo religioso. Mucho después, le tocaría a Agustín proclamar triunfalmente que el cristianismo había barrido como un fuego ardiente por la ecúmene (*incendia concita-*

(1960) 545-547; Horn 1972, 89-92; Geyer 1977, 67 s.; Eleusis: *HN* 280; Clinton 1974, 98-118. Klea es consagrada (*kathosiomene*) a los dioses egipcios «de padre y madre», Plutarco *Isis* 32, 364e. Un padre inicia a su hijo a Mitra, *CIMRM* 405.

116. *Apostates*, *apostasia*, son conceptos políticos, nunca empleados en la religión pagana. Véase Josué 22,22; 1 Macabeos 2,15; Hechos 21,21; Santiago 2,11 *v. l.*; 2 Tesalonicenses 2,3. El círculo egipcio de Zeus Hypsistus (véase Nock 1972, 414-443) prohíbe a sus miembros «dejar la fraternidad del presidente por otra»; esto es para evitar facciones, pero está muy lejos de la «apostasía».

117. Livio 39.13.14; número de ejecuciones: 39.17.6. Se puede añadir una referencia a 3 Macabeos 2,30: se dice del rey Tolomeo IV que ha hecho de la participación en las *teletai* dionisíacas un requisito para la plena ciudadanía; los misterios báquicos como religión de estado: no es ninguna coincidencia que esto proceda de una fuente judía.

118. Diodoro 34.2, siguiendo a Posidonio.

runt)[119]. Los carismáticos paganos más antiguos fueron advertidos de que tuvieran cuidado con aquel incendio premeditado, y la mayor parte de ellos evitaron prudentemente emprender un «movimiento».

La diferencia básica entre los antiguos misterios, por una parte, y las comunidades religiosas, sectas e iglesias de tipo judeocristiano, por otra, está confirmado por el veredicto de la historia. Las sectas judías, cristianas e islámicas han demostrado una capacidad asombrosa para sobrevivir, incluso como minorías en un ambiente hostil. Los samaritanos, desgajados de la ortodoxia judía, han sobrevivido en el mundo durante cerca de 2.400 años; los mandeos son aproximadamente tan antiguos como el cristianismo; el movimiento albigense sobrevivió incluso a la Inquisición europea; incontables sectas han estado activas desde la Reforma. Las avanzadillas cristianas de Etiopía, Armenia y Georgia no son menos notables por esta tenaz vitalidad. Sucedía algo muy diferente con los antiguos misterios, sean los de Eleusis, Baco, Méter, Isis, o incluso Mitra, el «dios invencible». Con los decretos imperiales de 391/392 d. C., que prohibieron todos los cultos paganos, y con la contundente destrucción de los santuarios, los misterios, simple y súbitamente, desaparecieron. No hay mucho que decir sobre la pretensión de los masones o de las brujas modernas de estar perpetuando los antiguos misterios a través de una tradición continuada[120]. Los misterios no podían ser clandestinos porque carecían de cualquier organización duradera. No eran sectas autosuficientes; estaban íntimamente vinculados al sistema social de la Antigüedad que iba a desaparecer. Nada quedó, sino la curiosidad que ha tratado en vano de resucitarlos.

119. Agustín *De vera rel.* 14.

120. Para el problema de las brujas europeas, véase el provechoso estudio de M. Eliade, «Some observations on European Witchcraft», *History of Religions* 14 (1975) 149-172.



Figura 1. Vaso del *dadouchos*, Eleusis. Sacerdote con dos antorchas (*dadouchos* o hierofante), con rico vestido, conduciendo a un iniciando, que lleva un manojo de pequeñas ramas, hacia la iniciación. Figura femenina representando a Eleusis (?).



Figura 2. Iniciación eleusina. Heracles, con piel de león, avanzando hacia un altar bajo con un cerdo para el sacrificio; sacerdote con la bandeja de las ofrendas, derramando una libación. (Véase p. 115).



Figura 3. Iniciación eleusina. Iniciando con velo, sentado en un taburete cubierto con un vellón, con un cuerno de carnero bajo su pie; sacerdotisa sosteniendo un *liknon* sobre su cabeza. (Véase p. 115).

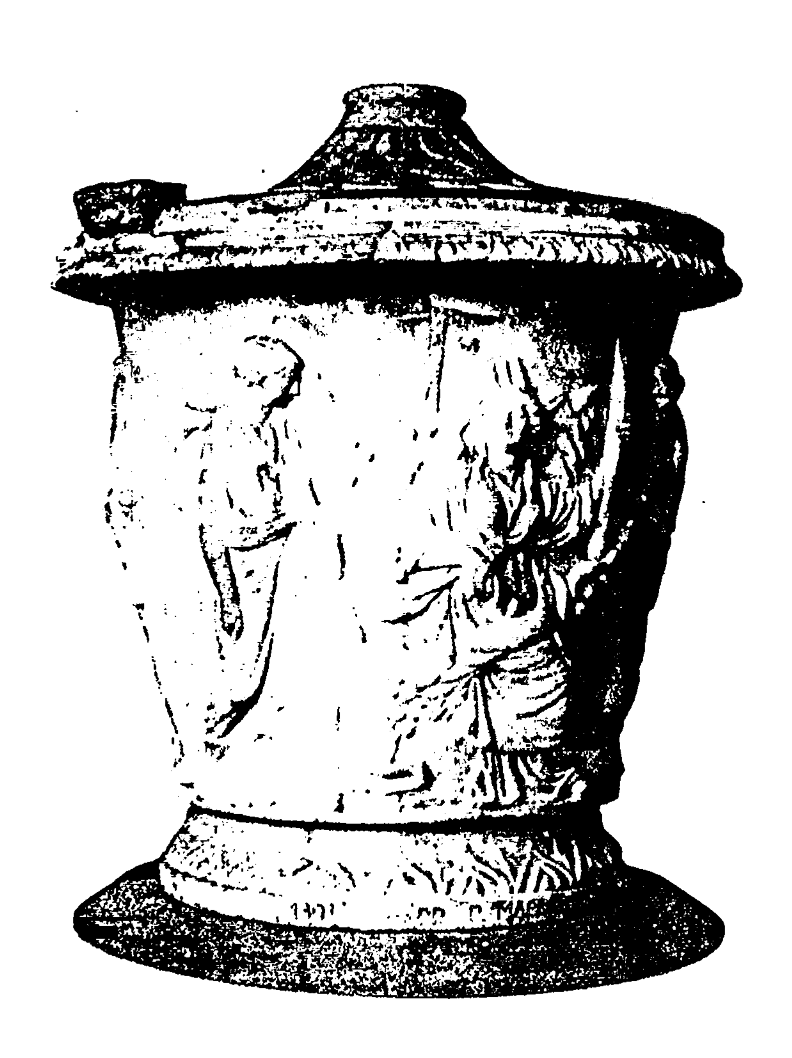


Figura 4. Iniciación eleusina. Deméter, con espigas de cereales en su cabello, sentada en una gran *kiste*, sujetando una antorcha; serpiente enrollada alrededor de la *kiste*; iniciando con un manojo de pequeñas ramas, avanzando para tocar la cabeza de la serpiente. Detrás de Deméter, Core se aproxima con una antorcha. (Véase p. 115).

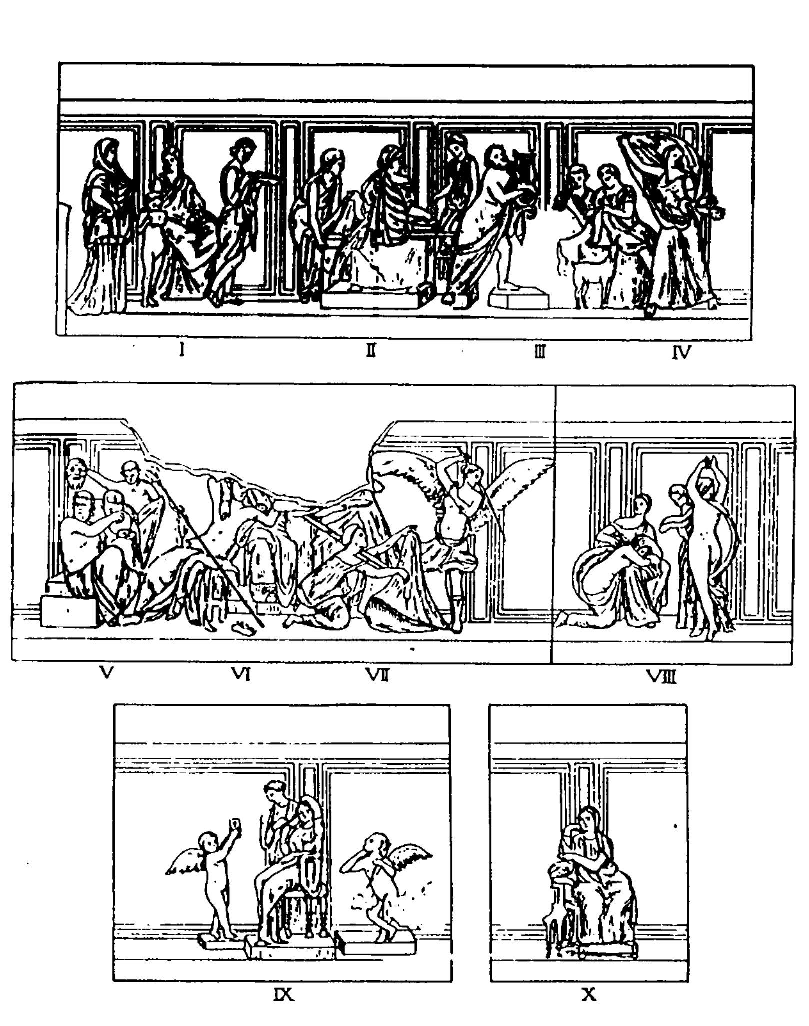


Figura 5. Villa de los Misterios: vista general. I: Mujer avanzando; niño leyendo un rollo; matrona; sirviente con bandeja. II: Mujer sentada descubriendo una bandeja y lavándose las manos. III: Sileno: dos sátiras amamantando a unos animales. IV: Mujer asustada. V: bebiendo/¿lecanomancia? VI: Dioniso y Ariadna. VII: Mujer arrodillada descubriendo un falo en el *liknon;* demonio alado, blandiendo una vara, con gesto de aversión. VIII: Mujer descubierta arrodillada; ménade danzando con címbalos. IX: Mujer que está siendo adornada; dos amorcillos. X: Matrona sentada. (Véase pp. 117, 127).

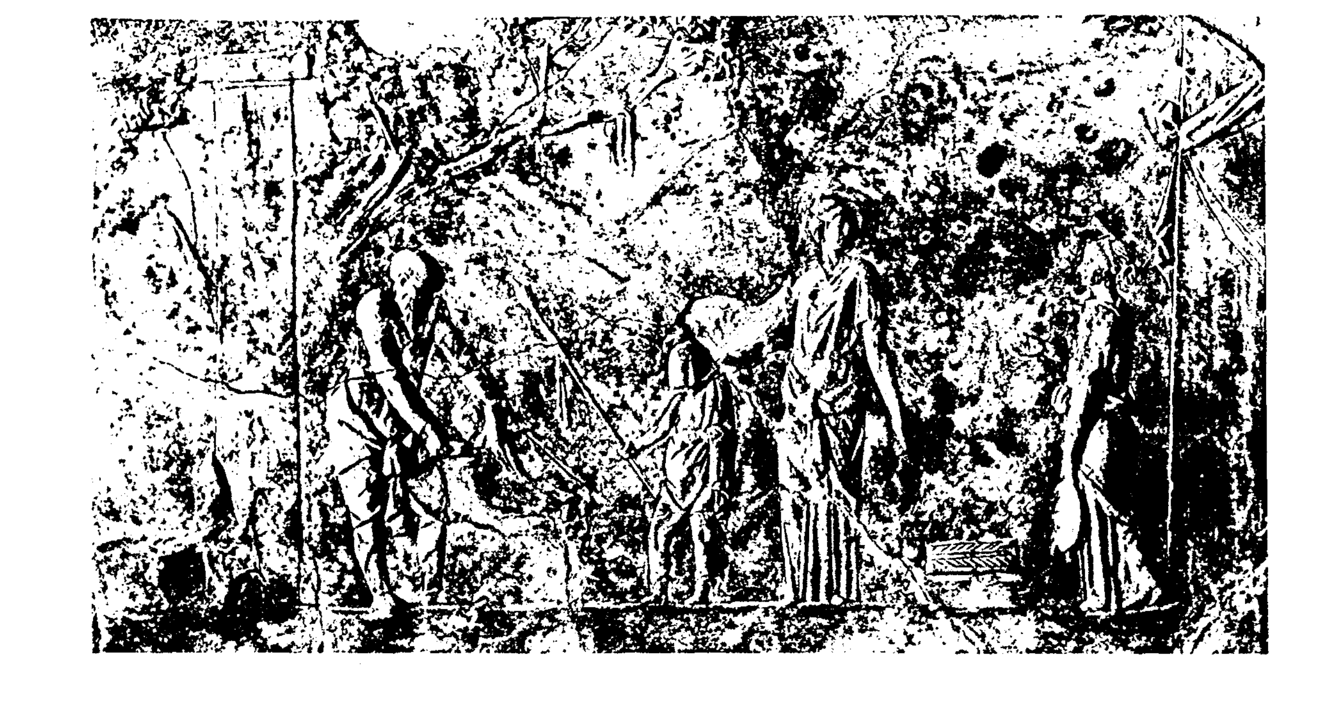


Figura 6. Iniciación báquica. Santuario con columnas y árbol; sacerdote semejante a sileno descubriendo un falo en un *liknon*; muchacho llevando un tirso, con la cabeza cubierta por un velo, conducido por una mujer hacia la iniciación; *kiste* mística; mujer sirviente con tímpano. (Véase p. 117).



Figura 7. Iniciación báquica. Mujer arrodillada descubriendo un falo en un *liknon*; mujer (¿demonio? ¿alegoría?) apartándose con gesto de aversión; matrona sentada. (Véase p. 117).

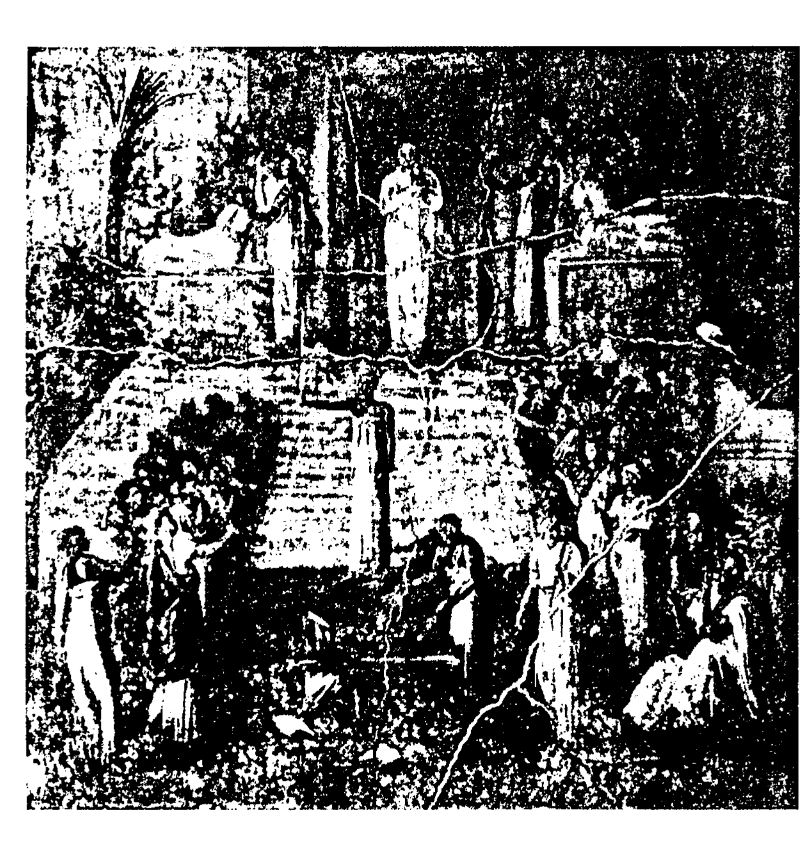


Figura 8. Festival de Isis. Primer plano: sacrificio con sacerdote; dos mujeres del coro cantando bajo la dirección de un egipcio; tañedores de flauta a la derecha; detrás: puerta del templo flanqueada por dos esfinges y palmeras; sacerdote saliendo con la vasija de agua del Nilo («Osiris») entre un sacerdote negro («Anubis») y una sacerdotisa («Isis»).



Figura 9. Méter y Atis. Méter entronizada, con tímpano y león; delante, altar portátil con fuego, antorcha, gorro frigio, jarra y plato; carnero y oveja; en el centro, pino con un cayado de pastor, flauta, címbalos; dos coribantes con cascos y escudos, uno sujetando a Atis, con gorro frigio y siringa, derrumbándose sobre una roca; detrás de Méter, una sirviente con címbalos, con aureola (¿Hécate/Selene?).

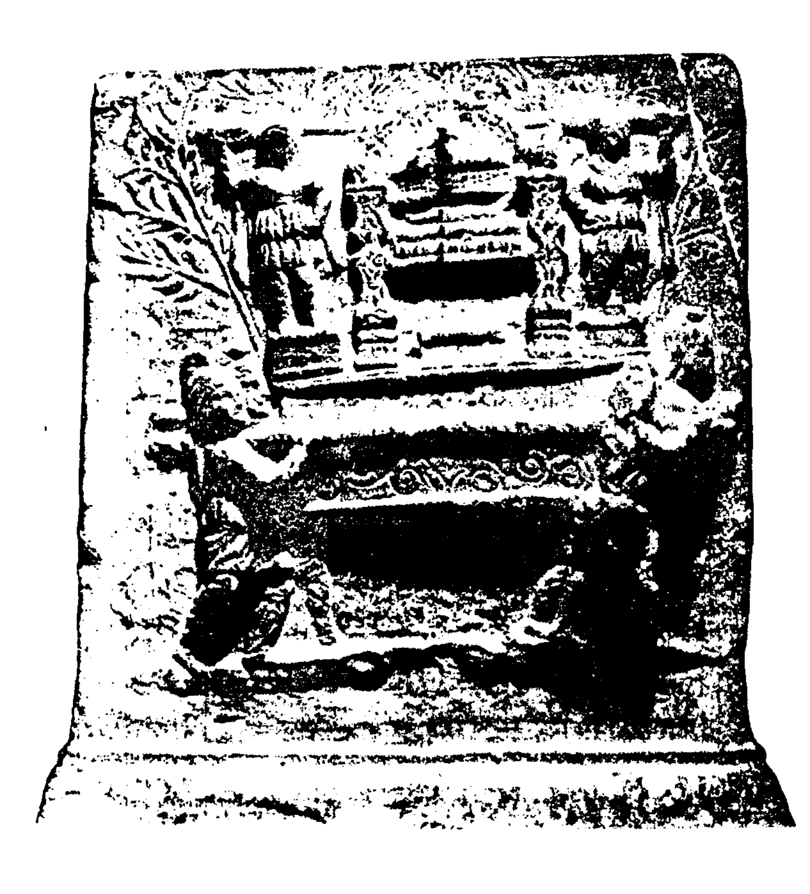


Figura 10. Procesión en honor de Méter. Cuatro hombres con gorros frigios llevando unas andas sobre las cuales, entre las estatuas de dos sirvientes frigios, está el trono de Méter, representada por una *kiste* con tapa puntiaguda.

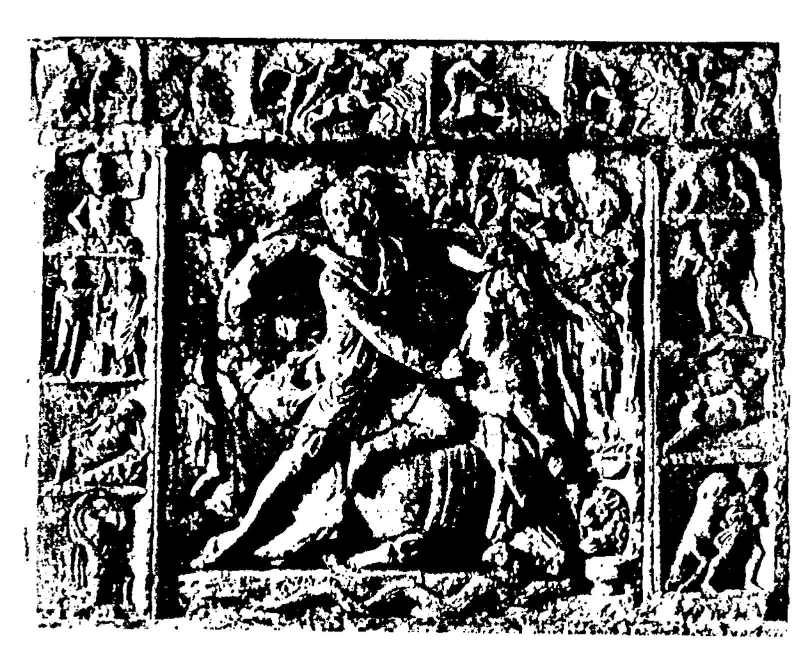


Figura 11. Relieve de Mitra de Neuenheim. Escena principal: Mitra matando al toro, el rabo se transforma en espigas; sobre la capa de Mitra, un cuervo (destruido); abajo, Kautopates y Kautes; serpiente, escorpión, crátera, león. Escenas enmarcadas, partiendo de abajo a la izquierda: persa manejando el globo (?); Cronos dormido; Cronos entregando el cetro a Zeus; nacimiento de Mitra de la roca; busto del dios del viento. Mitra haciendo fuego con una mecha; Mitra disparando a la roca para procurar la lluvia; Mitra montando en el carro de Helios; puesta de la diosa Luna; Mitra disparando a la roca; nacimiento de una higuera (?); busto del dios del viento; el toro pastando; Mitra llevando el toro; Mitra montado sobre el toro; Mitra arrastrando el toro a la cueva. (Véase pp. 90-91).



Figura 12. Iniciación mitraica. Iniciando desnudo, arrodillado y con los ojos vendados, los brazos atados detrás de la espalda; detrás de él, mistagogo (con una *túnica* blanca con forro rojo); dignatario avanzando con gorro persa (capa roja; ¿*pater*?), blandiendo una lanza o bastón. (Véase pp. 125-126).

III

TEOLOGÍA Y MISTERIOS: MITO, ALEGORÍA Y PLATONISMO

El término «teología del misterio» ha sido muy empleado desde Reitzenstein. Sin embargo, en comparación con las bibliotecas de literatura teológica que sobreviven del judaísmo y el cristianismo antiguos, la escasez de textos referentes a los misterios paganos es deprimente. Cumont calificó la pérdida de los libros litúrgicos del paganismo como la catástrofe más lamentable en relación con la literatura antigua[1]. Los intentos de compensar la pérdida mediante el estudio de las fuentes indirectas supuestamente derivadas de la esfera de los antiguos misterios han hecho concebir ciertas esperanzas. Tres tipos de textos se han invocado como material de estudio: la literatura gnóstico-hermética, los papiros mágicos, y los relatos griegos. Estos tres tipos de documentos son muy diferentes, comprendiendo revelación especulativa, técnica ritual, y aparentemente narrativa ingenua. Cada grupo presenta sus propios problemas específicos, y ninguno de estos enfoques se ha mostrado inmune a los ataques de los escépticos.

La interpretación de los relatos como textos mistéricos fue inaugurada por Karl Kerényi e ingeniosamente continuada por Reinhold Merkelbach[2]. El relato de *El asno de oro*, en la versión de Apuleyo, finaliza con las iniciaciones a los misterios de Isis y Osiris, proporcionando la base para tesis más atrevidas. Otras interpretaciones simbóli-

1. Cumont 1931, 10 s.

2. K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Tübingen, 1927); Merkelbach 1962. La discusión se vio reavivada por el descubrimiento del relato de Loliano con una elaborada escena mistérica: Henrichs 1972, esp. 28-79; *contra*, defendiendo un enfoque puramente literario, J. Winkler, «Lollianos and the Desperadoes», *JHS* 100 (1980) 155-181.

cas de los argumentos narrativos y detalles gráficos han encontrado algunos adeptos. Se admitirá, pienso, que existe una estructura de iniciación en el argumento de la mayor parte de los relatos antiguos[3], pero lo mismo es cierto de muchos mitos griegos comunes, como lo es también de los cuentos de hadas. Los relatos introducen con no poca frecuencia elaboradas escenas de ritual religioso, presentando algunas de las descripciones más vívidas de la religión antigua, pero es difícil decidir si éstas están ahí para conseguir un efecto literario o indican alguna implicación más profunda, y si nos encontramos ante un motivo aislado o con símbolos que impregnan la estructura del conjunto. El relato que explota de manera más diligente una dimensión religiosa, las *Etiópicas*, de Heliodoro, es una de las composiciones más tardías en la serie de los relatos antiguos, y se centra no en los misterios propiamente dichos, sino en el culto de Helios. De esta manera, los relatos son importantes por sus detalles ilustrativos, pero no pueden ser utilizados independientemente como clave de los misterios.

El estudio de la literatura gnóstica y hermética ha adquirido nuevos fundamentos con la publicación de la biblioteca de Nag Hammadi[4]. El trabajo está avanzando en muchas direcciones, y no es posible todavía juzgar la descripción general que finalmente saldrá de ahí. Hasta donde yo puedo ver, los nuevos datos han hecho más difícil mantener la tesis de un origen pagano del gnosticismo, una tesis que había fascinado a Reitzenstein y la *religionswissenschaftliche Schule*. Si bien resulta que algunos de los textos son precristianos, sin embargo no son prejudíos, sino que están ligados a las especulaciones del judaísmo helenístico. El tratado *Poimandres* en particular, que abre nuestro *Corpus Hermeticum*, tiene un trasfondo judeocristiano dejado de lado por Reitzenstein[5]. Así, todos los elementos de los misterios

3. Sobre criterios narrativos e iniciación, véase *S&H* 5-7, 16, 57.

4. La traducción completa estuvo disponible en 1977; J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden); índice: F. Siegert, *Nag Hammadi-Register* (Tübingen, 1982); existe también *The facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices* (Leiden, 1972-1979), y el proyecto en proceso, *The Coptic Gnostic Library, Edited with English Translation, Introduction and Notes* (Leiden), con III, 5 (ed. S. Emmel) publicada en 1984, en la serie *Nag Hammadi Studies* (Leiden, 1972-); [en castellano: A. Piñero, J. Montserrat y F. García Bazán (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols., Trotta, Madrid 1997-2000].

5. B. A. Person, «Jewish Elements in *Corpus Hermeticum I (Poimandres)*», en R. van den Brock y M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to G. Quispel* (Leiden, 1981), 336-348; cf. R. McL. Wilson, «Gnosis and the Mysteries», *ibid.* 451-457; J. Büchli, «Der Poimandres — ein heidnisches

paganos que se muestran están modificados por el filtro de un sistema religioso que difiere radicalmente del medio ambiente en el que se desarrollaban los misterios paganos. En realidad, hay una verdadera inflación de términos tales como *mysteria* y *mystikos* en los textos gnósticos y herméticos, que provoca la correspondiente devaluación de significado. Mucho del lenguaje es metáfora en la línea establecida de Platón a Filón[6]; en ciertos casos, como en el «misterio de la cámara nupcial», hay un grado de franqueza al describir las relaciones sexuales que difícilmente encuentra un paralelo, ni siquiera en las Bacanales romanas[7]. El delicado equilibrio de los misterios tradicionales se ha roto. Queda mucho trabajo por hacer hasta llegar a una valoración equilibrada de la religión gnóstica frente a la religión helénica, pero el valor inmediato de estos textos como fuente de conocimiento de los misterios paganos sigue siendo limitado.

El interés por los papiros mágicos para la historia de las religiones se inició con Albrecht Dieterich en sus libros *Abraxas* y *Eine Mithrasliturgie*, cuyo éxito fue duradero y merecido[8]. Sin embargo, la tesis implícita en el título *Mithrasliturgie*, de que el viaje fantástico al cielo, como está contenido en este libro mágico, se realizaba en los misterios de Mitra, fue criticada inmediatamente y apenas puede mantenerse. El texto describe un viaje privado en busca de revelaciones oraculares, no un rito mistérico comunal, con elaboraciones especiales sobre un trasfondo sincrético. Sigue habiendo confusos problemas para explicar este texto y otros similares. La tradición de la magia y la de los misterios coexistieron durante mucho tiempo, con múltiples contactos y relaciones mutuas, especialmente en el nivel del artesanado carismático. El advenimiento de Deméter en Eleusis tiene su paralelo curioso en los textos mágicos egipcios[9], y uno de los últimos hierofantes eleusinos fue un teúrgo activo y con éxito[10]. Sin embargo, en los

Evangelium», diss. Zürich, 1986 (en curso de publicación); véase también W. C. Grese, *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature* (Leiden, 1979); en general, R. van den Broek, «The present state of Gnostic Studies», *Vigiliae Christianae* 37 (1983) 41-71. Totti 1985 n.os 80-81 incluye dos oraciones gnósticas en los documentos del culto de Isis-Osiris: esta yuxtaposición hace resaltar la diferencia básica.

6. Sobre las metáforas mistéricas en filosofía, véase E. des Places, «Platon et la langue des mystères», en *Etudes Platoniciennes* (Leiden, 1981), 83-98; *HN* 250 s.; Riedweg 1987.

7. Véase Introducción, n. 12.

8. Dieterich 1891; 1923. El texto de la «Liturgia de Mitra» es *PGM* 4, 475-829, traducción con notas en H. D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation* I (Chicago, 1986), 48-54.

9. Véase c. I, nn. 38-43.

10. Zósimo 4.18.2 s.; Clinton 1974, 43 s.

libros mágicos recuperados de Egipto apenas hay algo directamente relacionado con Eleusis o Samotracia, con Baco o siquiera la Mater Magna. Más importante es Apolo de Delfos en la busca de oráculos privados, pero los elementos egipcios y judíos son los más destacados, en ocasiones junto a los cristianos; se evidencian también algunos rasgos sirio-mesopotámicos. Pueden observarse tendencias contrastantes en el hecho de que los misterios tienden habitualmente a integrar al iniciado en un grupo que celebra un festival comunal, un «coro santo» o *thiasos*, mientras que el mago permanece solitario entre sus sueños de omnipotencia, aspirando al mismo tiempo a fines prácticos estrechamente circunscritos: conocimiento del futuro, posesión de riquezas y concubinas. La curación, de manera curiosa, ha retrocedido a la trastienda en los estratos representados por los papiros mágicos; se deja principalmente a Asclepio o a la medicina científica. En general, la superposición de los misterios y los papiros mágicos no es lo bastante extensa como para extraer de éstos «liturgias mistéricas».

Podría sostenerse que la búsqueda de los textos mistéricos es esencialmente fútil por razones muy básicas: nunca se descubrirá ninguna biblioteca mistérica del tipo de la de Nag Hammadi porque nunca existió, y ni siquiera hubo un cataclismo, como imaginaba Cumont. ¿No es cierto que los misterios eran «indecibles», *arrheta*[11], no sólo en el sentido de un secreto artificial empleado para despertar la curiosidad, sino en el sentido de que lo que era central y decisivo no era susceptible de verbalización? Existe una «*sympatheia* indecible» de las almas con los rituales, afirma Proclo[12], y mucho más antigua es la conocida declaración de Aristóteles de que quienes pasan por los misterios (*teloumenoi*) no debían «aprender» (*mathein*), sino que deberían «ser afectados», «sufrir» o «experimentar» (*pathein*)[13]. Sin embargo, esta afirmación exige reservas; la cita de Aristóteles debe leerse en su contexto. Sinesio la emplea en un esfuerzo por distinguir entre el misticismo primitivo de los monjes egipcios, por una parte, que de un salto van desde aquí a la más elevada exaltación y vuelven luego a su miserable estado habitual, y el misticismo filosófico, por la otra, que

11. Véase Introducción, n. 44.
12. Véase c. IV, n. 161.
13. Aristóteles *fr.* 15 = Sinesio *Dio* 10 p. 48a, debe leerse en relación con Plutarco *Isis* 382de = Aristóteles *Eudemo fr.* 10 Ross y Clemente *Strom.* 5.71.1. Aparentemente, Aristóteles sistematizó los pasos del discurso de Diotima en el *Banquete* de Platón e hizo el paso superior de la filosofía análogo a la *epopteia*; sin embargo, esto presupone varias formas de «enseñanza» y «aprendizaje». Véase Riedweg 1987, 127-130.

lleva paso a paso a los niveles superiores. En el grado superior del misticismo filosófico, el aprendizaje llega a su fin, y la visión pura, análoga a la *epopteia*, es concedida a los *teloumenoi*, pero sólo «una vez están capacitados para ese propósito, claro está», como añade escrupulosamente Sinesio. La enseñanza no se niega en los misterios, más bien se presupone.

En realidad, hay muy pocos testimonios sobre el «aprendizaje» preparatorio y la «transmisión» (*paradosis*) que tenían lugar en los misterios, así como sobre el «conocimiento» exacto o «completo» que debía adquirirse[14]. La palabra, *logos*, tenía un importante papel que desempeñar, y el mandato de «no contar» al no iniciado era tomado tan seriamente porque la verbalización era esencial en el procedimiento. Se suponía que los misterios poseían una «historia sagrada», *hieros logos*[15], y ésta podía perfectamente haber estado contenida en un libro. Evidentemente, los *mystai* debían aprender más sobre los dioses y sus aspectos, identidades y detalles antes desconocidos. El estoico Crisipo consideraba que la «transmisión» de un «*logos* sobre los dioses», es decir, una «teología», era la esencia de las *teletai*[16]. Ecos de ese

14. Una inscripción helenística de un santuario de Dioniso en Halicarnaso invita al lector a unirse a los ritos «para que puedas conocer todo el *logos*», que es en parte secreto, en parte no, *SEG* 28, 841 (algunas reconstrucciones son dudosas, pero las palabras citadas son claras). «Conocer claramente» está en contraste con las indicaciones oídas por casualidad, Dión *Or.* 36.33. *Didaskalia* está colocada entre «purificación» y «*epopteia*», Clemente *Strom.* 5.71.1 (cf. nn. 13 y 18; la referencia de Clemente a los «misterios menores» es engañosa; dos dicotomías, misterios mayores/menores y enseñanza/*epopteia*, han llegado a combinarse). *Paradosis* aparece entre «purificación» y *epopteia* en Teón de Esmirna, p. 14; *mystike paradosis*, Ateneo 40a, cf. Diodoro 3.65.6; 5.77.3. Los términos *paradosis, paradidonai* pueden emplearse en un sentido más restringido, referido a instrucción, y en uno más amplio, referido a instrucción más ritual. En Andania, *paradosis* significa la transmisión de una generación de «personas sagradas» a la siguiente, *LSCG* 65.13. En la eleusina *Lex Sacra IG* I³, 6 = *LSS* 3 C 23, *myen* se refiere a una acción realizada sobre individuos que difiere del festival colectivo de Eleusis, esto es, a una instrucción personal más ritual, a una forma de *paradosis*, cf. Clinton 1974, 13. La broma sobre el hierofante «que dice» los misterios supone también una instrucción personal (Diógenes Laercio 2.102).

15. El término aparece primero en Heródoto, 2.51 (Samotracia); 2.63, 2.81 (Egipto), de ahí Diodoro 1.98.2 (Pitágoras); edicto de Tolomeo IV, n. 20 *infra*; en la literatura posterior, por ejemplo Plutarco *Isis* 353d.; *Q. conv.* 636d; Pausanias 2.13, 8.15.4; Luciano *Syr. D.* 88, 93, 97; con respecto a la inmortalidad, Platón *Epístolas VII* 335a; *carmen sacrum* en las Bacanales, Livio 39.18.3. La misma Isis escribió el *hieros logos*, el temible, para los *mystai*: Himno de Andros, Totti 1985 n.º 2, 12. *Hieros logos* en la pseudoepigrafía órfica y pitagórica: *OF* pp. 140-143; H. Thesleff, *The Pythagorean Text of the Hellenistic Period* (Åbo 1965), 158-168.

16. Crisipo *fr.* 42, *SVF* II, 17.

logos están presentes ya en Empédocles y Parménides[17], como en el discurso mistagógico de Diotima en el *Banquete* de Platón[18].

Los libros fueron empleados en los misterios desde fecha muy temprana. Esquines, cuando era niño, tenía que «leer libros mientras su madre realizaba las iniciaciones»; esa escena está claramente ilustrada en el comienzo del gran friso de la Villa de los Misterios, y en algunos otros ejemplos[19]. El decreto de Tolomeo Filopátor exige que los sacerdotes de las iniciaciones de Dioniso entreguen su *hieros logos* en un ejemplar sellado a un oficial real de Alejandría[20], para que en caso de sospecha las enseñanzas secretas pudieran ser descubiertas y pudiera comenzar la acción del Estado. No hay duda de que todos aquellos sacerdotes tenían sus libros. Cuando los misterios locales de Andania, en Mesenia, fueron reestablecidos en la época de Epaminondas, se recuperó convenientemente de la tierra en el Monte Ithome un rollo de estaño que contenía «la» *telete*, y se guardó entonces entre los tesoros del santuario[21]. En el culto de Isis, los libros egipcios eran exhibidos normalmente[22]. En cuanto a Mitra, solamente en Dura-Europos están representados unos magos con libros en una pintura mural[23]; los libros de este tipo no penetraron, evidentemente, en Panonia, Germania o África. Considerando el hecho de que la mayor parte de los epigramas mitraicos, incluidas las valiosas inscripciones

17. Empédocles B 6 toma la forma de una «primera» instrucción en los nombres de los dioses, para ser seguida después por un «buen *logos* sobre los dioses bienaventurados» (B 131, perteneciente a *Peri Physeos*: M. R. Wright, *Empedocles: The Extant Fragments*, New Haven, 1981, 83). Sobre la revelación recibida por Parménides, véase W. Burkert, «Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras», *Phronesis* 14 (1969) 1-30. Empédocles B 131 contiene una de las primeras formulaciones del concepto de *theologia* (cf. también Jenófanes B 34.3); la palabra *theologia* aparece primero en la *República* de Platón 379a. Véase V. Goldschmidt, «Theologia», *REG* 63 (1950) 20-42; W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947) [*La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, Madrid, 1977].

18. Platón *Banquete* 201d-212c; la estructura es (1) *elenchos* = purificación, (2) instrucción, incluido el mito del origen (203b-e) y (3) *epoptika* (210a). Véase Riedweg 1987, 2-21.

19. Demóstenes 18.259 (véase c. I, n. 34); Villa, Herbig 1958 n.º 2, pl. 19; casa Farnesina, Matz 1963, pl. 5 (un tríptico, no un rollo); mosaico de Djemila-Cuicul, Geyer 1977, 148 pl. 14.

20. Véase c. II, n. 10.

21. Pausanias 4.26.7, 27.5; *LSCG* 65.12; W. Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike* (Göttingen, 1970), 66-68. Cf. Pausanias 8.15.1 s. sobre los escritos conservados y empleados por los misterios en Feneos.

22. Apuleyo *Metamorfosis* 11.17.2; Le Corsu 1977, 176.

23. *CIMRM* 44; Bidez-Cumont 1938, II, 154. Cf. Pausanias 5.27.6, sobre el uso de libros de los sacerdotes del fuego iranios.

de Santa Prisca en Roma, son deplorables desde un punto de vista literario, uno llega a la conclusión de que los adoradores de Mitra no estaban en contacto estrecho con la elite literaria. No encontramos nada sobre libros en el culto de Méter, ni siquiera en relación al festival de Eleusis; existía la tradición familiar, existía algún tipo de archivo, pero no había ninguna biblioteca de teología[24].

El fragmento más curioso de los libros de misterios del helenismo es el «papiro de Gurob», en Dublín, que incluso podría proceder de la colección de Filopátor. El texto es muy fragmentario, pero es evidente que hay invocaciones a dioses y oraciones intercaladas con cortas prescripciones y fórmulas rituales. Esa estructura evoca más los textos mágicos de Mesopotamia que los de tipo griego conocidos. La referencia al culto órfico-báquico es evidente si se consideran los nombres de los dioses, que incluyen a Erikepaios, y detalles rituales como los juguetes de Dioniso[25]. Comparables en alguna medida son los textos tardíos de Egipto, a los que Merkelbach denomina «juramento de los *mystai* de Isis»; lamentablemente, los restos de los textos, aparte de la fórmula de juramento, son sumamente enigmáticos[26]. Por lo demás, debemos tratar de formarnos una idea de esos libros a partir de los testimonios secundarios sobre *hieroi logoi* y semejantes. Hay una interesante relación en Livio de cómo un pretor de Roma, que intentaba eliminar las nuevas formas de superstición religiosa que se estaban extendiendo bajo la presión de la guerra de Aníbal, había confiscado todos los libros importantes[27]. Se trataba de libros de profecías (*libri vaticinii*), libros de oraciones (*precationes*) y prescripciones para el sacrificio (*ars sacrificandi conscripta*); no se menciona nada semejante

24. Cicerón, *Cartas a Ático* 1.9.2 pregunta por *Eumolpidon patria*, evidentemente un libro, probablemente un *Exegetikon*, cf. Clinton 1974, 93; esto no está relacionado directamente con los misterios. Véase también c. II, n. 38. *Schol. Theocr.* 4.25c (p. 143 Wendel; *codd.* P y T, «genus Laurentianum» en la terminología de Wendel) dice que en las Tesmoforias las vírgenes nobles pusieron los «libros consuetudinarios y sagrados» en su cabeza, y de esta manera fueron a Eleusis; en cualquier caso, esto es confundir *Thesmoforia* y *Mysteria*, y «libros» debe ser una corrupción: *¿biblous* mal leído por *kistas* (en escritura minúscula)?

25. J. G. Smyly, *Greek Papyri from Gurob* (Dublin, 1921), n.º 1; el texto también en *OF* 31, *DK* 1 F 23; W. Fauth, *PW* IX, A 2257-2262; West 1983, 170 s.

26. Véase c. II, n. 108.

27. Livio 25.1.12. En Éfeso, los convertidos por san Pablo quemaron sus libros mágicos, Hechos 19,19. El obispo Porfirio, que combatió el paganismo en Gaza, había recogido y quemado todos «los libros llenos de charlatanería, a los cuales los sacerdotes llamaban 'sagrados', con los que realizaban sus *teletai* y otros ritos ilícitos», Marco Diácono *Vit. Porph.* 71. Véase W. Speyer, «Büchervernichtung», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 13 (1970) 123-152, esp. 130 s., 141.

a una «teología» en el sentido en que nosotros lo entendemos. Podemos añadir el *hieros logos* como un cuarto género. Platón sin embargo habla en un conocido pasaje de los misterios privados realizados por charlatanes con muchos «libros de Museo y Orfeo» en la mano, «según los cuales realizan los sacrificios»[28], indicando así que un *hieros logos* en el estilo de Orfeo y las «prescripciones para el sacrificio» podían ser incluso idénticos.

Existían *logoi* y también textos escritos en los misterios, como en otros cultos paganos. Sin embargo, este hecho no debería crear la ilusión de que esos textos eran la base de una religión, de la forma en que la Torá, la Biblia y el Corán se acreditan como fundamento divino de judaísmo, cristianismo e islamismo respectivamente. Un significativo pasaje sobre el estatus de los *logoi* en el contexto de los cultos religiosos lo encontramos en el *Menón* de Platón: Sócrates, al presentar la doctrina de la metempsicosis, pretende haberla aprendido de «hombres y mujeres que son sabios en las cosas divinas», de «sacerdotes y sacerdotisas que tienen interés en poder dar razón de lo que hacen»[29]. Esto supone que había otros sacerdotes y sacerdotisas que no tenían ese interés y que realizaban sus manipulaciones sin ninguna «explicación» (*logos*); habrían aprendido a hacer lo que se hacía según la práctica tradicional. En realidad, el efecto mágico o incluso religioso es posible sin una clarificación conceptual anterior, aunque, evidentemente, Platón prefiera a aquellos sacerdotes y sacerdotisas que no se contentan con manipular cosas, sino que se esfuerzan por encontrar una justificación convincente, una «explicación» que pueda ser comunicada a los otros. Esa explicación, sin embargo, no está fijada por una tradición, ni se convierte nunca en dogma; no existía ninguna organización que controlara un *logos*[30].

Otro ejemplo procede del polémico pasaje del autor del papiro de Derveni, que se queja de que los «artesanos» de los misterios privados cogen el dinero, pero no llevan a sus clientes al «conocimiento». Los clientes, demasiado tímidos y desconcertados incluso para hacer preguntas, pierden así su dinero y su esperanza de alcanzar el conocimiento[31]. El mismo autor está, por supuesto, ansioso por proporcionar ese conocimiento superior, aunque sus explicaciones sorprendan a los lectores modernos como algo más estrafalario que la cruda

28. Platón *República* 364e. El vidente con su libro es ridiculizado en Aristófanes *Las aves* 974-989, cuando el arte mántico se había convertido en erudición.
29. Platón *Menón* 81a; véase también n. 128.
30. Véase c. II, n. 99.
31. Col. XVI; véase c. II, n. 4.

mitología. En todo caso, nos enteramos de que aunque existieran *logoi* en los misterios prácticos, había *logoi* adicionales aducidos desde el exterior, de los «sacerdotes y sacerdotisas» necesitados de explicaciones convincentes y de los inquisitivos intelectuales que escribían «sobre los misterios». Resultaba tentador «tomar un *logos* de la filosofía como mistagogo» para penetrar en el núcleo de los misterios[32], y descubrir los presupuestos propios. Ambas clases de *logoi*, esotérico y exotérico, deberían por supuesto actuar recíprocamente en consecuencia, como siempre ha sucedido en teología.

Estos *logoi*, tanto en los misterios como sobre los misterios, y en la medida en que podemos conocerlo, se desarrollaban en tres niveles diferentes: el del mito, la alegoría de la naturaleza, y el metafísico[33]. Estos niveles emergieron en una secuencia histórica, sin que las etapas posteriores destruyeran las anteriores; puede ser considerado como una evolución desde la etapa homérica, a través de la socrática, hasta la etapa platónica. Si se considera esta secuencia como una elaboración intelectual creciente, el contacto con la práctica de los misterios declina simultáneamente, hasta que en el platonismo posterior encontramos ya el *logos* sin ningún ritual que le corresponda.

El mito, una forma de narración tradicional estructurada en una secuencia de acciones interpretadas por «actuantes» antropomórficos, es la forma más antigua y más extendida de «discurso sobre los dioses» en el mundo antiguo, enraizada en la tradición oral. Domina especialmente en los misterios. Nilsson, que intentaba minimizar la importancia del mito para la religión, tenía que reconocer sin embargo respecto de Eleusis que «el mito tenía un efecto inusualmente penetrante en la religión de Deméter»[34]. Pero lo mismo sucede con los misterios de Méter, Dioniso e Isis. En general, cada divinidad de un culto mistérico tiene un mito específico al que él o ella están íntimamente ligados. Habitualmente, los perfiles generales son conocidos, aunque se diga que algunos detalles son «sagrados» y se mantengan supuestamente en

32. Formulación de Plutarco *Isis* 378a. Autores y títulos de los libros sobre los misterios están recogidos en A. Tresp, *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller* (Giessen, 1914), 28; el más antiguo es Estesímbroto (¿= *Pap. Derveni*?, véase c. II, n. 4); observa Melancio *Sobre los misterios de Eleusis, FGrHist* 326; añade Arignoto, *Bakchika* y *Teletai de Dionyso*, p. 51 Thesleff (cf. n. 15); libros sobre Mitra de Eubulo, Porfirio *Antr.* 6, *Abst.* 4.16 y Palas, Porfirio *Abst.* 2.56, 4.16.

33. Estos tres niveles no coinciden con el sistema tripartito de Bianchi (véase Introducción, n. 59); los niveles (2) y (3) corresponden ampliamente a su sección llamada «misteriosófico».

34. Nilsson *GGR* I, 469: «In die Demeterreligion greift der Mythos ungewöhnlich tief ein».

secreto. Así, los mitos sobre Deméter-Perséfone[35] e Isis-Osiris[36] aparecen en varias elaboraciones detalladas. Para Atis, por contraste, tenemos básicamente una fuente, el *hieros logos* de Pesinunte, tal como fue divulgado por Timoteo el Eumólpida hacia el 300 a. C., en el que se basan Pausanias y Arnobio[37]. En cuanto a Dioniso, hay una rica variedad de mitología báquica, pero con respecto a los misterios, un único relato ha llamado la atención, quizás demasiado exclusivamente: la historia de Dioniso Ctonio, nacido de Perséfone y al que dieron muerte los Titanes, antepasados del hombre. Este mito es relacionado de manera explícita con los misterios por varios autores[38], y parece que Heródoto lo consideraba un secreto, aunque haga varias alusiones a él. Los textos posteriores lo tratan como parte de la mitología normal.

Más frustrante resulta el caso de Mitra. Claramente existía un mito de Mitra; está documentada una secuencia narrativa por la serie de escenas que habitualmente rodean el panel central de los relieves de Mitra en las cuevas (véase fig. 11). El centro se refiere a lo que debe de haber sido el acontecimiento fundamental en este complejo, Mitra matando al toro. Pero no se ha conservado ningún texto que cuente la historia; sólo el lema «ladrón de ganado», *bouklopos*, sobrevive[39]. En la serie de representaciones podemos reconocer una secuencia teogónica que representa a Océano; Cronos, cediendo voluntariamente el cetro a Zeus; Zeus luchando con los gigantes; el nacimiento de Mitra

35. El estudio antiguo más completo es R. Foerster, *Der Raub und die Rückkehr der Persephone* (Stuttgart, 1874); un estudio reciente en Richardson 1974.

36. Los textos griegos más importantes son Diodoro 1.21 s. y Plutarco *Isis*; véase J. Gwyn Griffiths, *The Origins of Osiris* (Berlin, 1966) y *Plutarch De Iside et Osiride* (Aberystwyth, 1970).

37. Pausanias 7.17.10-12 y Arnobio 5.5-7, impresos como textos paralelos en Hepding 1903, 37-41; cf. Neanthes *FGrHist* 84 F 37 (un *mystikos logos*); Alejandro Polyhistor *FGrHist* 273 F 74; *S&H* 104, 110 s.; para Timoteo, véase c. II, n. 43.

38. Diodoro 3.62.8; Harpocración *s. v. leuke; Schol. Pind. Isthm.* 7.3; la prescripción ritual «no asar carne hervida» y alguna *Telete* en Aristóteles *Probl. ined.* 3.43 Bussemaker; también Platón *Fedón* 62b (*phroura, en aporrhetois*), *Cratilo* 399e, Jenócrates *fr.* 20 Heinze = 219 Isnardi Parente parecen corresponderse, tenemos un complejo de «Orfeo», misterios secretos y mito de Dioniso; para las alusiones de Heródoto, véase *HN* 225; tratamiento totalizador del mito en West 1983, 140-175. Fírmico *Err.* 6.5 une el mito del desmembramiento con las celebraciones trietéricas; *Orph. Hymn.* 44.8 s. combina los «misterios» con el mito normal del nacimiento de Dioniso; *Bacantes* de Eurípides se refiere a los misterios (*GR* 291 s.), pero no al mito del desmembramiento. Puede no haber sido el mito único y exclusivo de los misterios báquicos.

39. Porfirio *Antr.* 18; *mysta booklopies*: Fírmico *Err.* 5.2 (cf. n. 70); Mitra luchando con el toro en la cueva, Estacio *Tebaida* 1.719 s.

de la roca. Este último incidente es conocido en la literatura y en las inscripciones, pero ¿quién era su padre[40]? Está también la secuencia de la búsqueda de Mitra, buscando, persiguiendo, luchando, sometiendo y montando sobre el toro, al que finalmente se hace entrar en la cueva del sacrificio[41]. Vemos a Mitra y a Helios regalándose con el toro, y a Mitra subiendo al carro de Helios. Pero hay también escenas que siguen siendo enigmáticas, por ejemplo, Helios inclinándose ante Mitra que le amenaza con un objeto que ha sido interpretado de formas diversas: como un trozo del muslo del toro o como un gorro frigio[42]. Teogonía y búsqueda son tipos mitológicos conocidos, y mediante la domesticación del toro y la institución del sacrificio, Heracles, y especialmente Hermes, el ladrón de ganado, proporcionan los paralelos más cercanos[43]. La combinación del mito de la sucesión teogónica con el mito de la búsqueda y el combate tiene modelos venerables desde la teogonía babilónica hasta Hesíodo. Pero las consideraciones de este tipo no pueden suplir la pérdida de todos los textos que pueden haber contado el mito de Mitra.

Hay indicaciones de que incluso en los otros misterios existían ciertas partes o aspectos de los mitos que sólo se contaban a los iniciados, sellados por terribles juramentos de secreto. Las alusiones apuntan a incidentes especialmente extraños, crueles u obscenos. Hay indicios de relaciones sexuales de Deméter en el escenario eleusino y el nacimiento de un niño[44], o de varias historias de castra-

40. La referencia más temprana: Justino Mártir *Dial.* 70; véase Cumont 1923, 118, 3. Para el tipo de «monstruo nacido de la roca», véase Burkert, *Würzburger Jahrbücher* 5 (1979) 253-261. La lógica mitológica normal exige que previamente haya tenido lugar una eyaculación sobre la roca (cf. Hieron. *Adv. Iov.* 1.7, *PL* 23.219), quizás de Cronos-Saturno, al que se representa durmiendo en los relieves. Esto colocaría a Mitra en igualdad con Ullikummi, hijo de Kumarbi, y Tifeo, hijo de Cronos (*Schol B Il.* 2.783), y le hace sucesor potencial de Zeus, similar en este aspecto al Dioniso Ctonio.

41. Hay un buen estudio de *l'imagerie mithriaque* en Turcan 1981a, 38-70, esp. 48-52; véase también Cumont 1923, 118-125, que, sin embargo, es también propenso a elaborar teología sobre las escenas; debe de haber existido un nivel de relato místico. Véase fig. 11 con pie.

42. Véase Dieterich 1923, 76-78; Schwertheim 1979, n. 77; Turcan 1981a, 51 s.; Merkelbach 1984 en fig. 115.

43. Para el paralelo Mitra-Hermes-Heracles, véase Burkert, «Sacrificio-sacrilegio: Il 'Trickster' fondatore», *Studi Storici* 24 (1984) 835-845; un intento de recuperar el mito de Mitra desde fuentes armenias: Widengren 1980, 658 s.

44. *Schol. Aristid.* p. 53, 15 Dindorf: «de manera anormal, ella había tenido relaciones con Keleos»; su hijo Éubulo: *Orph. Hymn.* 41.8; relación con Dioniso-Yaco: *Schol. aristoph. Ran.* 324; cf. Tertuliano *Ad. nat.* 2.7; *cur rapitur sacerdos Cereris, si non tale Cere passa est?* Teócrito 3.50 s.: Deméter otorgó a Yasión, su amante, un tipo

ción[45]; aparentemente, el mito del desmembramiento de Dioniso pertenecía para algunos a esta categoría prohibida. Con todo, es evidente que los motivos o relatos de este tipo, no obstante su horror, no podían constituir el verdadero secreto de los misterios —ni destruirlos cuando se contaban públicamente— pero debían resultar comprensibles e impresionantes sólo en el contexto global de los paradigmas mitológicos, signos rituales, preparaciones y explicaciones que conducían a la «*sympatheia* de las almas».

Se ha mantenido durante mucho tiempo que los mitos mistéricos son de un tipo particular, el del «dios sufriente». El término griego apropiado es *pathea*, «sufrimientos», y esto, unido a los rituales de dolor, duelo, y el escenario nocturno, es el contenido propio de los *mysteria* ya en Heródoto[46]. Encontramos el rapto de Perséfone y la muerte de Dioniso, Atis y Osiris. Hay una secuencia de duelo seguida de alegría en los misterios, sean los de Eleusis, Méter o Isis. El dolor de Deméter finaliza con la vuelta de Perséfone, y «el festival finaliza con exaltación y blandir de antorchas»[47]; en el festival de Mater Magna, el *dies sanguinis* es seguido por Hilaria, el día de la alegría[48]; los rituales de luto de Isis finalizan con el encuentro de Osiris, el agua del Nilo: «Hemos encontrado, alegrémonos juntos»[49]. Fírmico Materno describe una escena de misterio en la que, después de días de lamento en presencia de un ídolo que yace en una litera, se trae la luz y un sacerdote unge las antorchas de los dolientes, diciendo en un murmullo: «Tened confianza, *mystai*, pues el dios ha sido salvado: también voso-

de felicidad que el no iniciado nunca podrá conocer; Isócrates *Panegírico* 28: Deméter procuró a Eleusis beneficios que sólo los iniciados pueden conocer; Platón *República* 377e s.; mitos tales como los sufrimientos de Cronos sólo debían contarse a quienes hacen un gran sacrificio de antemano, no a aquellos que sólo ofrecen un cerdo, como en Eleusis. Para el niño nacido en Eleusis, véase *HN* 289; nacimiento de Eón: c. II, n. 46.

45. El mito de alguna *telete* sobre Méter y Hermes que Pausanias 2.3.4 se niega a relatar está explícito en Clemente *Protr.* 20.1.

46. Heródoto 2.171; cf. Diodoro 1.97.4 (*pathe* de los dioses); Dionisio de Halicarnaso *Ant.* 2.19 (dioses que desaparecen, rapto de Perséfone, *pathe* de Dioniso); Plutarco *Isis* 25. 360d; *De E* 389a; *Def. or.* 415a. Se ha mantenido que la identificación del iniciado con el destino de su dios era la característica distintiva de los antiguos misterios; véase, por ejemplo, Berner 1972, 266 s. (con críticas); Lohse 1974, 171-179; Colpe 1975, 381. Cf. n. 56.

47. Lactancio *Inst. epit.* 18 (23) 7; cf. *HN* 275 s.

48. Para el calendario del festival, véase Wissowa 1912, 321 s.; Cumont 1931, 52 s.; Sfameni Gasparro 1985, 56-59; sobre Damascio *Vit. Is.* 131, véase c. I, n. 73.

49. Fírmico *Err.* 2.9, cf. Séneca en Agustín *La ciudad de Dios* 6.10, Séneca *Apocolocyntosis* 13, Vitrubio 8 *praef.*, Juvenal 6.527, Lactancio *Inst. epit.* 18 (23).

tros seréis liberados de vuestras fatigas»[50]. No está claro a qué culto se refiere, pero es evidente que el destino del iniciado está modelado sobre el destino del dios tal como se representa en el mito y el ritual, siguiendo el abrupto giro de los acontecimientos de la catástrofe a la salvación.

Sin embargo, se hace necesaria alguna precaución y reserva. La construcción frazeriana de un dios general de la vegetación «oriental» que periódicamente muere y resucita de la muerte ha sido desacreditada por los investigadores posteriores[51]. No hay ninguna prueba de una resurrección de Atis; incluso Osiris permanece en la muerte; y si bien Perséfone vuelve a este mundo cada año, acontecimiento gozoso para los dioses y para los hombres, los iniciados no la siguen. Existe una dimensión de muerte en todas las iniciaciones mistéricas, pero el concepto de renacimiento o resurrección de los dioses o de los *mystai* es cualquier cosa menos explícito[52]. Por otra parte, los relatos sobre dioses sufrientes, que pueden morir y sin embargo regresar, no se limitan a los misterios institucionales. El caso más sorprendente es el de Adonis, cuyo mito es paralelo en gran medida al de Atis y probablemente esté relacionado con él, y cuyos festivales implican el lamento ritual y ritos nocturnos pero nunca tuvo organización de misterios reservada a los iniciados de uno u otro sexo[53]. Del mismo modo, el culto a Heracles no dio lugar tampoco a unos misterios de Heracles, aunque todo el mundo conociera sus sufrimientos, su muerte y su ascensión al cielo; fueron los misterios de Eleusis los que reclamaban a Heracles como su iniciado más importante. En Egipto y Babilonia, los dioses sufrientes Osiris y Marduk[54] no dieron origen a misterios del tipo grecorromano. Por último, aunque admitamos la importancia

50. Fírmico *Err.* 22; el ritual ha sido identificado diversamente como perteneciente a Osiris (Loisy 1930, 104; Nilsson *GGR* II 612), Atis (Hepding 1903, 196 s.; Cosi 1982, 489), Dioniso (Wilamowitz 1932, 381) o Eleusis (G. Thomson, *JHS* 55 [1935] 26, 34). Fírmico dice que el diablo imita la religión cristiana (cf. Introducción, n. 11) en este caso; efectivamente, puede haber sido un caso especial; el papel de la unción es único (véase c. IV, n. 76).

51. Cf. Colpe 1969; *S&H* 99-101.

52. Véase c. IV, nn. 51-70.

53. Sobre Adonis, véase W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grec* (Paris, 1966); M. Detienne, *Les jardins d'Adonis* (Paris, 1972); *S&H* 105-11; S. Ribichini, *Adonis, Aspetti «orientali» di un mito greco* (Roma, 1981); *Adonis, Relazioni del colloquio in Roma (22-23 maggio 1981)* (Roma, 1984).

54. Hay un texto acadio muy discutido sobre los sufrimientos de Marduk, mantenido prisionero en la «montaña»; véase H. Zimmern, «*Zum babylonischen Neujahrsfest*», II, *Ber. Leipzig* 70 (1918) 2-9, cf. W. v. Soden, *Zeitschrift für Assyriologie* 17 (1955) 130-166; 18 (1957) 224-234.

del mito del «dios sufriente» para los misterios, es virtualmente imposible incluir a Mitra en ese grupo. Ugo Bianchi trató de ampliar o generalizar el concepto del dios sufriente hablando en lugar de éste del *dio in vicenda*[55], pero resulta difícil ver por qué Mitra, en sus aventuras, estaría más sometido al cambio o la transformación que Heracles o Hermes en sus correspondientes hazañas, o incluso Apolo, que nació en Delos, luchó con el dragón, recibió la purificación, sirvió a Admeto, etc. De nuevo debemos reconocer la especial posición de los misterios de Mitra: son misterios sin un mito del «dios sufriente», aunque los mitos de ese tipo son corrientes incluso fuera de los misterios. La teología dogmática cristiana de «morir con Cristo y resucitar con Cristo»[56] impone demasiado estrictamente un criterio sobre la variabilidad de los misterios antiguos y sus mitos.

Hay indicios de otra utilización de los mitos en los misterios que tiene un timbre todavía más arcaico: no dramatización de la vicisitud, sino fundamentación del privilegio por la genealogía. Ésta es la declaración decisiva que el iniciado tiene que hacer en el Hades, según los textos de las láminas de oro báquicas[57]: «Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado». Esto presupone un relato de generación que el iniciado tiene que llegar a «conocer», en contraste con los otros, que son excluidos del secreto. Una inscripción situada a la entrada del santuario de Méter en Festos, Creta, proclama que la diosa ofrece «un gran milagro» a aquellos «que garanticen su linaje», pero es contraria a «aquellos que equivocadamente se esfuerzan en la carrera de los dioses»[58]. En la *Carta VII* de Platón, la verdadera amistad filosófica es

55. Bianchi 1979, 12 s., ampliamente discutido en ese volumen, véase esp. M. V. Cerutti, *ibid.* 385-395, Sfameni Gasparro, *ibid.* 397-408; Sfameni Gasparro 1985, XVI s.; cf. Berner 1972, 266 s. Se ha escrito mucho del término *transitus* en los monumentos a Mitra (*CIMRM* 1495, 1497, 1722, 1737, 1811, 1900, 2205); una cierta fecha o festival, cf. n. 104.

56. Romanos 6,1-11, sobre esto véase Wagner 1962 con la revisión de C. Colpe, *Gnomon* 38 (1966) 47-51; Wedderburn 1982.

57. Véase c. I, n. 49; para la lectura *Gaias* en el texto de Hiponion, véase G. Zuntz, *WSt* 89 (1976) 132 s., 142 s. Como los Titanes son hijos del Cielo y de la Tierra, el mito de los Titanes y Dioniso (n. 38) se ha aducido frecuentemente; *contra*, Zuntz 1971, 364-367. Otro «hijo del Cielo y la Tierra» es Triptólemo; variante de lectura en Apolodoro *Biblioteca* 1.32 = Ferécides *FGrHist* 3 F 53; P. Cornell 55 (Pack² 2646) línea 5, cf. A. Henrichs en J. Bremmer (ed), *Interpretations of Greek Mythology* (London, 1987), 250.

58. *IC* I, xxiii 3 = *CCCA* II, 661, también en *OF* 32 IV. La interpretación de la segunda línea es controvertida. La traducción aquí ofrecida se basa en el uso establecido de *genea* y el contraste con el verso tercero. Interpretaciones alternativas: «quienes se presentan para el nacimiento», A. Dieterich, *Mutter Erde* (Leipzig, 1905; ³1925),

contrastada con la camaradería resultante de los misterios, evidentemente los de Eleusis, que no evitó que Calipo matara a Dión. De manera bastante sorprendente, esta forma de comunidad es llamada «afinidad de almas y cuerpos», *syngeneia psychon kai somaton*; «afinidad», debemos concluir, de los iniciados entre sí y probablemente con los dioses[59]. En realidad, en el *Axíoco* pseudoplatónico, el destinatario, un hombre moribundo necesitado de la consolación de la filosofía, es llamado «pariente de los dioses», *gennetes theon*, de nuevo en el contexto de los misterios eleusinos. Los indicios son mínimos, pero considerando el enorme papel de «los mitos de privilegio» y especialmente de los mitos genealógicos en la sociedad arcaica, debemos considerar seriamente estas indicaciones de alguna antigua forma de «hablar acerca de los dioses» a través del mito, así como acerca de los efectos de los misterios[60].

Mucho más numerosos son los testimonios de un empleo relajado y gozoso del mito en los misterios. Sin una preocupación de coherencia, sino más bien con cariño por los detalles, el mito comunica experiencia viva. Los *mystai* eleusinos se abstienen de alimentos, como hizo Deméter en su dolor, y terminan su ayuno cuando despunta la primera estrella, porque Deméter hizo lo mismo; llevan antorchas, porque Deméter las encendió en las llamas del monte Etna[61]; pero no se sientan en el pozo, porque Deméter se sentara allí, llorando por su hija[62]. El *Himno a Deméter* hace que la diosa realice lo que debe de haber sido parte de la iniciación ritual: sentada sobre un taburete cubierto con una piel, con la cabeza velada, guardando silencio, luego riendo y degustando el *kykeon*[63]. Los adoradores de Isis imitan a su diosa, golpeándose el pecho y gimiendo por Osiris, pero estallando de alegría cuando el dios ha sido encontrado de nuevo[64]. Los *galloi* castrados representaban claramente a Atis. Puesto que se dice que Atis murió

112 s.; «quienes asumen la responsabilidad de la procreación», esto es, el cuidado de los hijos, Sfameni Gasparro 1985, 86 n. 7 (otros después).

59. Platón *Carta VII* 334b7, cf. 333e *myein kai epopteuein* (véase c. II, n. 78), que hace referencia explícita a Eleusis; cf. también Plutarco *Dión* 56. La importancia del pasaje fue vista por E. Howald, *Die Briefe Platons* (Zürich, 1923), 166.

60. (Platón) *Axíoco* 371d, cf. Rohde 1898 II, 422 s. Véase también c. IV, nn. 57, 60. Sobre el concepto de «mito de privilegio», al que vuelve B. Malinowski, véase G. S. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (Berkeley, 1970), 22 s., 256 s.

61. Ovidio *Fastos* 4.535 s., 493 s.

62. Clemente *Protr.* 20.1.

63. *Himno homérico a Deméter* 192-211; Richardson 1974, 211-217; *HN* 267-274.

64. Cf. n. 49.

bajo un pino, esta clase de árbol es llevada al santuario con cintas colgando de sus ramas; se dice que éstas son las vendas con las que Méter trató de detener la hemorragia de Atis, y le adornó con flores primaverales, como las flores que cuelgan del árbol[65]. Al mismo tiempo, el árbol representa a la ninfa que sedujo a Atis haciéndole ser infiel, y por esta razón es cortado y «matado» a causa de la ira de Méter[66]. En cuanto a Dioniso, se dice que las cosas «introducidas» en los misterios corresponden al mito del desmembramiento[67]; esto podría incluir el falo en el *liknon*. Los iniciados llevan guirnaldas de álamo negro porque se dice que este árbol crece en el otro mundo, al que pertenece Dioniso Ctonio[68]. La entronización de Dioniso Ctonio por su padre Zeus, y especialmente los juguetes y el espejo que se le atribuyen en el mito y que son utilizados en el ritual, remiten claramente a un patrón de iniciación[69]; en una ocasión, el mismo Dioniso es llamado *mystes*[70], y también Atis es asimilado a sus seguidores[71]. Dice Plutarco que los sufrimientos de Isis, tal como son actualizados en las *teletai*, debían ser una lección de devoción y un consuelo para los hombres y mujeres que se encuentran en «sufrimientos semejantes»[72].

De esta manera, en general y en detalle, en correspondencia y en oposición, el mito proporciona un armazón para verbalizar aspectos más o menos importantes de los misterios. Esto es «hablar sobre dios», *theologia*, y sin embargo sigue siendo un hablar experimental, alusivo e incidental, muy lejos de la teología sistemática.

El segundo nivel de explicación que aparece regularmente en los documentos pertenecientes a los misterios es la alegoría. Esto ha suscitado menos atención y simpatía entre los eruditos porque está distante de lo que habitualmente se considera «mística», mostrando más bien la sequedad del ejercicio retórico. Normalmente consideramos que la alegoría es un tipo de sofisma racionalizador, debidamente reflejado en tratados retóricos, pero que puede destrozar cualquier

65. Arnobio 5.16.
66. Ovidio *Fastos* 4.230 s.
67. Diodoro 3.62.8 (cf. n. 38). Se hace de omofagia *deigma* del mito del desmembramiento en *Schol. Clem. Protr.* 1191.1, p. 318 Stählin.
68. Harpocración *s. v. leuke*.
69. Clemente *Protr.* 17.2 = *OF* 34; papiro de Gurob, cf. n. 25; *OF* 208-209; véase West 1983, 154-169.
70. Pausanias 8.54.2 (cerca de Tegea); esto dio título a un escrito de G. F. Rizzo, «Dyonisos Mystes», *Mem dell' Acc. Archeologica di Napoli* 1914 (I) 37-102, que trata principalmente de la Villa de los Misterios. El destinatario de *mysta booklopies* en Firmico *Err.* 5.2 (cf. n. 39) es el iniciado, como indica *tradidit nobis*, no el dios.
71. La figura de Atis llevando el látigo de los *galloi*: CCCA VII, 132.
72. Plutarco *Isis* 27, 361de.

sentimiento o perspectiva genuinamente religiosos. Sin embargo, se deben mantener diferenciadas las dos direcciones de la elaboración alegórica. Por una parte, están las concepciones abstractas secundariamente arropadas con unas vestiduras cuasi míticas, desde la *Psicomaquia* de Prudencio a *El progreso del peregrino*; por otra, está un texto o relato tradicional parcialmente descifrado con relación a un sistema de pensamiento más racionalista. Esto ocurría principalmente con Homero, y con el Antiguo Testamento en un período posterior. En el primer caso, la vestimenta puede ser desechada con un cambio de la moda, mientras que en el otro queda siempre algún residuo inexplicado y seductor.

La interpretación alegórica ha sido tratada exhaustivamente en relación a estoicos, judíos y cristianos[73]. Con respecto a su uso en los tiempos prehelenísticos, un texto de primera importancia ha salido a la luz con el papiro de Derveni. En realidad, es la visión del mundo presocrática, centrada en la Naturaleza (*physis*), refinada pero no sustancialmente alterada por los estoicos, la que proporciona el sistema de referencia para esta forma más temprana de alegoría griega. Sin embargo, no se ha prestado mucha atención al hecho de que, ya desde la época helenística, se haya llamado comúnmente «mística» a la alegoría. Más explícito es Demetrio, en su libro *Del estilo*: «Lo que se conjetura (pero no se expresa abiertamente) es más estremecedor... Lo que es claro y manifiesto es fácilmente menospreciado, como los hombres desnudos. Por lo tanto, también los misterios son expresados en forma de alegoría, para causar consternación y temor, y por eso se realizan en la oscuridad y en la noche»[74]. Macrobio coincide con él: «Su exposición clara y abierta repugna a la naturaleza... ella desea que sus secretos sean tratados mediante el mito. De esta manera, los misterios se esconden en los túneles de la expresión figurada, para que ni siquiera a los iniciados pueda presentarse desnuda la naturaleza de esas realidades, sino que sólo una elite pueda conocer el secreto real, mediante la interpretación proporcionada por la sabiduría, mientras que los demás pueden contentarse con venerar el misterio, defendido de la

73. Véase, en general, F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris, 1956); J. Pépin, *Mythe et allégorie* (Paris, 1958); cf. también K. Reinhardt, «De graecorum theologia», diss. Berlin, 1910; Ch. Schäublin, *Untersuchungen zur Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (Köln, 1974). Sobre el papiro de Derveni (¿Estesímbroto?), véase c. II, n. 4.

74. Demetrio *Eloc.* 101. El tratado es datado de manera diversa entre el siglo III a. C. (G. M. A. Grube, *A Greek Critic: Demetrius On Style*, Toronto, 1961, 39-56) y el siglo I d. C. (G. P. Goold, *TAPA* 92, 1961, 178-189).

banalidad por medio de esas expresiones figuradas»[75]. Macrobio alude al dicho heraclitiano —«La naturaleza desea estar oculta»[76]— que a menudo se emplea en este contexto. Así Estrabón, siguiendo a Posidonio, se refiere a «la ocultación en misterios» que «imita a la naturaleza, que rehúye la percepción directa»[77]. Esta concepción puede volverse también contra los misterios: «En los misterios, aprendes más sobre la naturaleza que sobre los dioses», afirma el epicúreo en el *De natura deorum*[78] de Cicerón, y un autor cristiano añade burlonamente: «¿Por qué habría que esconder lo que es conocido de todos?»[79]. En efecto, es difícil justificar por qué los misterios debían superponerse a la naturaleza. De hecho, la interpretación había tomado el curso opuesto, imponiendo la *physis* sobre los misterios. Para hacer aceptable a la mente más ilustrada en qué consistía la curiosa experiencia de estremecimiento y asombro del ritual y los extraños detalles del mito, era gratificante llegar a las realidades «naturales». Por consiguiente, la alegoría era más necesaria en los misterios que en cultos menos complicados. Si la naturaleza, a través de este proceder, recibía algún «misterioso» esplendor, esto era tanto más bienvenido en la filosofía.

En consecuencia, toda alegorización en un contexto religioso podía ser denominada «mística». Esto es especialmente cierto en Filón, que se muestra siempre dispuesto a hacer de mistagogo de los significados más profundos de la escritura, guiando a aquellos que «no están iniciados a la alegoría y a la naturaleza que quiere estar oculta»[80]. Un largo pasaje de Filón está modelado formalmente sobre un *logos* mistérico: «Enseñamos las *teletai* a los iniciados dignos de las más sagradas iniciaciones». Su punto de partida, dicho sea de paso, es la mención explícita del «conocimiento carnal» en la Biblia; aunque su alegoría «mística» no sustituye a la naturaleza en el sentido griego, sino a un sistema de virtudes generado por Dios. Sin embargo, ningún otro pasaje de Filón está tan saturado con la metáfora del misterio[81].

75. Macrobio *S. Sc.* 1.2.17 s.

76. Heráclito B 123 = *fr.* 8 Marcovich, que recoge diez citas y adaptaciones de este dicho, cinco de ellas de Filón, pero omite a Estrabón y Macrobio *loc. cit.* Véase también P. Hadot, «Zur Idee der Naturgeheimnisse», *Abh. Akad. Mainz* 1982, 8.

77. Estrabón 10.3.9 p. 467 = Posidonio *fr.* 370 Theiler.

78. Cicerón *De nat. deorum* 1.119.

79. Fírmico *Err.* 2. 7.

80. Filón *De fuga* 179. La terminología «mística» de Filón es analizada en el estudio de Riedweg; véase n. 6 *supra*.

81. Filón *Cher.* 42-48, que toma su punto de partida de Génesis 4,1. Reitzenstein 1927, 247 s. considera que esto es la «justificación teológica» de una «costumbre» por la que las mujeres se convertían en esposas de los dioses. Sin embargo, Filón emplea

No es menos destacable que la única aparición de la palabra *mysterion* en los Evangelios sea en el contexto de una alegoría, en la parábola del sembrador[82]. En este caso, la iconografía tomada de la naturaleza es utilizada para ocultar la dinámica del *logos* divino. En Plotino la palabra *mysticos* es empleada tan sólo una vez, en un pasaje alegórico cuyo sentido se refiere a las piedras fálicas[83].

Si intentamos centrarnos no en el uso retórico de las metáforas mistéricas, sino en el fenómeno reflejado en ese uso, se pueden hacer dos observaciones. Primero, los misterios se prestan fácilmente a la alegoría en términos de naturaleza, y no sólo eran intrusos entrometidos los que se complacían en el método, sino a menudo los que realmente estaban en ello, «sacerdotes y sacerdotisas», según parece, que querían «dar cuenta de lo que hacían». En cuanto a Eleusis, no había ningún problema en reconocer a la Madre Tierra en Deméter, y en consecuencia, Perséfone se convertía en trigo o, de manera más refinada, en el «aliento de vida» que es «transportado y matado en el trigo»[84]. Se decía también que los muertos volvían al útero de la madre universal, que eran *demetreioi* en este sentido; si las doradas espigas de trigo son enterradas con el muerto, la alegoría parece volverse fe[85]. En efecto, la espiga de trigo exhibida por el hierofante de Eleusis encarnaría perfectamente estos aspectos del crecimiento natural —*physis*— y el ciclo de la vida a través de la muerte[86]. Tanto más para los que estaban en ello; quienes lo veían desde fuera podrían especular también sobre el desarrollo del cultivo tal como estaba contenido en el mensaje de los misterios, el descubrimiento de la agricultura y la molienda del trigo[87].

Mater Magna era también entendida comúnmente como Madre Tierra, y así se la identificaba con Deméter de una manera «mística»

simplemente metáforas retóricas para hablar de la Biblia, no sobre los misterios. Véase Riedweg 1987, 71-92.

82. Marcos 4,11; Mateo 13,11; Lucas 8,10; Efesios 5,31 s., hacen de Génesis 2,24 un *mysterion* que se explica con referencia a Cristo y la iglesia.

83. Plotino 3.6.19; se refiere indirectamente a Heródoto 2.51 y Samotracia, *GR* 283 s.

84. Cleantes *SVF* I n.º 547 = Plutarco *Isis* 377d, cf. 367c.

85. Demetreioi: Plutarco *Fac.* 943b, *ut sinus et gremium quasi matris mortuo tribueretur*, Cicerón *De legibus* 2.63; espigas doradas: P. Wolters en *Festschrift J. Loeb* (München, 1930), 284-301, *GGR* I, pl. 42, 2; brotando el trigo en una tumba en un ánfora apulia, Leningrado St. 428, *RVAp* 18/50, *GGR* I, pl. 42, 3.

86. Hipólito *Ref.* 5.8.39; *HN* 290 s.

87. Varrón en Agustín *La ciudad de Dios* 7.20: «Mucho se transmite en los misterios de Deméter que sólo tiene que ver con el descubrimiento del trigo». Para Teofrasto en Porfirio *Abst.* 2.6 c. IV, n. 22; véase también Graf 1974, 177-181.

(esto es, alegórica). Los detalles extraños de su culto eran explicados según estas líneas: la castración es la siega de las espigas de trigo; los *galli* que se hacen cortes en los brazos con cuchillos el *dies sanguinis* reactualizan la herida anual de la tierra con las rejas del arado; y si la Diosa Madre va después a bañarse en el río Almo, esto significa que la tierra necesita irrigación ahora. Estas explicaciones, transmitidas por Tertuliano[88], proceden claramente de los *galli* y sus adeptos, que necesitan encontrar método en su locura. En realidad, la ecuación de Atis y la espiga de trigo —de la castración y la siega— vuelve a plantearse incluso en un himno que invoca a Atis[89]; la alegoría se abrió camino en la liturgia. Fírmico Materno afirma también de manera expresiva que los sacerdotes de Méter están deseosos de subrayar la *physica ratio* de su culto[90]. Las espigas de trigo aparecen también en los relieves votivos del culto de Méter, expresando sin duda la visión de los creyentes[91]. Por supuesto, no podía olvidarse que el hombre depende de la fertilidad de la tierra; de esta manera, la alegoría de los misterios abre la puerta a la dimensión mágica de la influencia de los poderes periódicos de la vida a través del ritual.

La identificación de Dioniso con las uvas y el vino es conocida en todas partes, y es cualquier cosa menos secreta; pero cuando el mito del desmembramiento, con todos sus detalles sangrientos, se hace corresponder paso por paso con la producción del vino, quienes lo hacen son «alegoristas de la naturaleza» (*physiologountes*), que al mismo tiempo se refieren a las cosas «producidas» y exhibidas en los misterios[92]; en otras palabras, estos intérpretes son iniciados en busca de un *logos* convincente. Un libro sobre las *Alegorías homéricas* afirma que la identidad de Apolo y el dios Sol es clara desde la perspectiva de los «*logoi* místicos» en cuanto que afirmada en «las *teletai* secretas sobre los dioses»[93]. Es difícil decir qué misterios tiene el autor en

88. Tertuliano *Adv. Marc.* 1.13. Para Méter = Tierra, véase también Lucrecio 2.589-643, Varrón en Agustín *La ciudad de Dios* 7.24, Cosi 1976, 54, 60 n. 16.

89. Hipólito *Ref.* 5.9.8; Th. Wolbergs, *Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte* (Meisenheim, 1971), 60-75, esp. 73 s.

90. Fírmico *Err.* 3.2, referido a los «frigios que viven en Pesinunte» que «quieren» esta interpretación. Porfirio hace corresponder a Atis con las flores de primavera que no llevan fruto; esto le hace un equivalente de Adonis, Eusebio *P.E.* 3.11.12 = Porfirio *Peri agalmaton fr.* 7, p. 10* Bidez; Agustín *La ciudad de Dios* 7.25, cf. Amiano Marcelino 19.1.11, 22.9.15.

91. Atis con trigo y adormidera, *CCCA* III, 394; trigo, cesta, sacrificio del gallo, *CCCA* III, 395; Méter con trigo y antorcha, *CCCA* IV, 122.

92. Diodoro 3.62.8 Columela 12.29; véase, en general, Eisler 1925, esp. 265.

93. Heráclito *Alleg.* 6. Atis es convertido en dios sol en Macrobio *Saturnalia* 1.21.7-11, Marciano Capela 2.191; Proclo *Hymn.* 1.25.

mente, sin embargo algunos pensaban que podían identificar tanto a Dioniso como a Apolo con el sol[94].

No menos desarrollada encontramos la alegoría de la naturaleza con respecto al culto de Isis y Osiris. Esa alegoría es la explicación normal de todo el culto en su forma helenizada, no sólo de los misterios. En realidad, la auténtica tradición egipcia vinculó a Osiris con el Nilo, el agua dadora de vida que queda reducida a nada y sin embargo regresa con la crecida en verano. La vasija con agua del Nilo se exhibía en las ceremonias y era llevada en las procesiones, y algún tipo de inundación artificial del Nilo pudo realizarse en los santuarios[95]. De ahí que el más simple informe «filosofizante», según Plutarco[96], retratara a Isis como la tierra (había sido identificada con Deméter ya en Heródoto), a Osiris como el Nilo, y a Tifón como el mar en el que el río se dispersa. El relato de Heliodoro presenta las mismas identificaciones: estas cosas son dichas a los *mystai*, dice, pero ocultadas a los profanos por aquellos «filósofos naturales y teólogos» que actúan como sacerdotes en Egipto[97]. El mismo informe, con refinamientos, se encuentra en un texto de Porfirio que probablemente se deriva de Queremón, un sacerdote egipcio que escribió en tiempos de Nerón[98]; así, por una vez, podemos identificar a uno de esos sacerdotes alegorizantes exponiendo el saber egipcio a un público cultivado. Según Queremón, Isis es el poder portador de frutos que hay en la tierra y en la luna, mientras que Osiris es el poder productor de frutos del Nilo. Plutarco a su vez representa a Osiris como el poder procreador de la humedad en general, mientras que Isis sigue siendo el poder que gobierna la tierra; esta teoría más elaborada es atribuida explícitamente a «los sacerdotes»[99]. El cambio abrupto de los festivales lúgubres a los gozosos era así correlativo al cambio de las estaciones, «regresando la garantía de las cosechas, viviendo los elementos, repitiéndose el año»[100]. También se podía hacer de Osiris el grano, dispersado y encontrado de nuevo[101].

94. Macrobio *Saturnalia* 1.17 = Apolodoro *FGrHist* 244 F 95, Macrobio *Saturnalia* 1.18.

95. Wild 1981. La procesión con las vasijas de agua es mencionada en Plutarco *Isis* 365b.

96. Plutarco *Isis* 363d.

97. Heliodoro 9.9.

98. Porfirio en Eusebio *P. E.* 3.11 = *peri agalmaton fr.* 10 p. 19* Bidez = Queremon *fr.* 6 Schwyzer (*fragmentum dubium*) = *fr.* 17 D Van der Horst.

99. Plutarco *Isis* 364a; 367a. Salustio 4.3 atribuye a los egipcios las ecuaciones Isis = tierra, Osiris = humedad, Tifón = calor.

100. Tertuliano *Adv. Marc.* 1.13.

101. Atenágoras 22.9.

Todas estas explicaciones eran secundarias comparadas con la tradición ritual inmutable, pero era la posibilidad de un significado «natural» combinado con la ambigua dualidad de elementos tácitos y racionales lo que fascinaba a la gente y percibía como «místico» en un sentido especial, si bien derivado.

Mitra fue identificado con el sol en fecha temprana, y Mitra Helios o Mitra Sol es invocado en incontables inscripciones mitraicas[102]. Sin embargo, en la iconografía de los monumentos mitraicos, se mantiene la distinción entre Mitra y Helios. Pero la referencia a la Naturaleza —al conjunto del cosmos— se hace evidente en este culto mediante un elaborado simbolismo. Mientras en los cultos de Méter y Deméter y en los de Dioniso e Isis las interpretaciones naturalistas son claramente un estrato secundario e intermitente que cubre una estructura más antigua y a veces insistente del mito antropomórfico, en la cosmología del mitraísmo helenístico esas interpretaciones parecen estar presentes en los fundamentos del sistema. Está la cueva que refleja el cosmos, cubierta por la bóveda del cielo con el zodíaco; están los siete planetas que gobiernan los siete grados de iniciación. El sacrificio del toro tiene siempre un escenario cósmico, entre la salida del sol y la puesta de la luna[103]. Sin embargo, la identificación del toro y la luna parece también aquí secundaria; no agota el significado del sacrificio. El movimiento del sol en el ciclo del año introduce directamente las ceremonias; algunos mitreos tenían aperturas a través de las cuales podía penetrar un rayo de sol en ciertos días directamente hasta el panel central, iluminando la cabeza del dios[104]. La agricultura es inaugurada por el dios cada vez que el rabo del toro derrumbado se transforma en espigas de trigo[105]. Mitra es también jardinero, cuida los árboles frutales y proporciona el agua, pero desgraciadamente no tenemos ningún texto que nos dé detalles de lo que aparece en las representaciones pictóricas. No obstante, hay algunos fallos y contradicciones en los elementos cósmicos que apuntan a la conclusión de que también aquí estas referencias son secundarias comparadas con el sistema religioso-ritual autónomo. No hay ninguna uniformidad en la correlación de los grados de iniciación y los planetas, sino secuencias

102. Véase *CIMRM* Index, I, 349 s., 351; II, 425; *mihr* se convirtió en el término persa común para «sol». Véase también Bianchi 1979, 20.

103. Para fotografías excelentes con comentario detallado, véase Merkelbach 1984. Luna = toro: *Schol. Stat. Theb.* 1.179.

104. Véase Vermaseren 1971, 5; W. Lentz en Hinnells 1975, 358-377; Merkelbach 1984, 143.

105. Esto no se explica en ningún texto conocido; véase Merkelbach 1984, 131 s.

en conflicto[106], y Helios desempeña un papel tan importante en las escenas míticas que no puede ser considerado tan sólo uno de los siete planetas, como la ciencia exigiría. Las «siete estrellas» aparecen como un añadido al sol y la luna, como si no fueran parte de ellos. Categorías más antiguas, precientíficas, se perfilan todavía ampliamente en el mitraísmo.

Un vástago especial de la ciencia helenística es la astrología. Ésta también tiene su impacto en el culto de Mitra, aunque apenas existe huella de ella en los otros misterios. Una inscripción del Mitreo central de Roma en Santa Prisca contiene datos astrológicos[107]. Un texto literario explica la matanza del toro en términos astrológicos como el sol que atraviesa el signo de Taurus. Ésta es la «filosofía esotérica» de los misterios, dice el autor, admitiendo que no es éste el significado aceptado, pero pretendiendo al mismo tiempo que procede de los responsables del culto[108]. Algunos investigadores modernos han tratado de avanzar por esta senda y deducir más y más detalles del mito y el culto a partir de los datos astrológicos[109]. Personalmente debo confesar mi escepticismo. La astrología puede ser desarrollada hasta tal nivel de sutileza y sofisticación que no llevará prácticamente a ninguna parte, y así su valor aclaratorio será casi nulo. Sin embargo, debe reconocerse que la astrología proporciona otro nivel o «código» con el que podemos entender algo de lo que está ocurriendo: otro intento de *logos*, aceptable para unos e ininteligible para otros. Probablemente, los misterios mismos son anteriores a estas explicaciones.

Un nuevo y tercer nivel de interpretación de los misterios fue inaugurado por el libro de Plutarco sobre Isis y Osiris, en el que, en lugar de la simple «naturaleza», es la metafísica —tras las huellas de

106. El famoso texto de Orígenes *Cels.* 6.22 tiene una secuencia que corresponde a los días de nuestra semana (en orden inverso), esto es, al sistema de la astrología helenística (cf. Merkelbach 1984, 208-215), pero los Mitreos de Santa Prisca y de Felicísimo en Ostia (Merkelbach 1984, fig. 38, cf. pp. 77-80) tienen una secuencia ascendente Mercurio-Venus-Marte-Júpiter-Luna-Sol-Saturno; esto es básicamente prehelenístico, empleando la antigua secuencia irania estrellas-luna-sol (Burkert, *Rhein. Mus.* 106, 1963, 106-112) coronada por Saturno (cf. n. 40). La ordenación en el mitreo *delle sette sfere* en Ostia es difícil de interpretar; véase R. L. Gordon, *Journal of Mithraic Studies* 1 (1976) 119-165; R. Beck en Bianchi 1979, 515-529; en general, Bianchi 1979, 32-38.

107. Vermaseren y van Essen 1965, 118-126.

108. *Schol. Stat. Theb.* 1.719, *iuxta tenorem internae philosophiae.*

109. S. Insler, «A new interpretation of the bull-slaying motif», en *Hommages à M. J. Vermaseren* (Leiden, 1978), 519-538; cf. A. Bausani en Bianchi 1979, 503-511; D. R. Small, *ibid.* 531-549; M. P. Speidel, *Mithras Orion* (Leiden, 1980), con la reseña de R. M. Ogilvie, *CR* 31 (1981) 305.

Platón— el sistema de referencia. Narrando de nuevo y analizando el mito de Isis y Osiris, Plutarco repite primero la interpretación corriente de acuerdo con la alegoría de la naturaleza, que expresamente atribuye a los sacerdotes[110], pero luego eleva su análisis a un nivel superior. Es imposible que los principios del universo sean corpóreos; ni la tierra ni el agua pueden ser divinos en sí mismos, sino que en el mejor de los casos están impregnados por las potencias suprasensibles. Invoca «las *teletai* y los sacrificios»[111] de griegos y no griegos, para su tesis de que hay un dualismo metafísico básico que genera el bien y unifica este principio y su antagonista, el principio de dispersión y aniquilación, actuando juntos sobre la «materia» que «recibe» su impacto, *hyle dektike*: esto es Isis, entre Osiris y Tifón. La alegoría de la naturaleza, por comparación es tosca y desmañada[112].

Siguiendo a Plutarco, muchos escritores platónicos invocaron los misterios para confirmar los principios básicos de su filosofía, para ilustrar o añadir una dimensión religiosa a los ejercicios de la dialéctica filosófica. Esto llegó a tal punto que Numenio sintió en una ocasión que había traicionado el secreto de Eleusis con la filosofía[113]. También las relaciones personales empezaron a desempeñar un papel; Plutarco, fundador de la última Academia de Atenas, era hijo o nieto de Nestorio, el hierofante[114]. Todavía no tenemos más que una ligera idea de qué era el Eleusis platónico; en apariencia, estaba menos preocupado por el destino de Core y la siembra del grano que por algunos procedimientos del hierofante en el gran festival nocturno. El gnóstico naaseno equipara la espiga de trigo exhibida por el hierofante en el telesterion con el castrado Atis[115]; esto no es sólo una fantasía privada y perversa, pues de manera alusiva pero inequívoca el himno de Mesomedes a Isis proporciona la misma indicación[116]. El movimiento hacia la generación queda así interrumpido, y de nuevo se vuelve a los orígenes superiores; esta interpretación gnóstica es básicamente platónica.

110. Plutarco *Isis* 364a (véase n. 99).

111. Plutarco *ibid.*; la exposición abarca los cc. 32-42; para una interpretación en detalle, véase el comentario de Griffiths (n. 36 *supra*).

112. *Phortikoi*, 377b; cf. *apaideusia* en Salustio 4.3.

113. *Fr.* 39 Leemans = *fr.* 55 Des Places = Macrobio *S. Sc.* 1.19.

114. Véase Clinton 1974, 43.

115. Cf. n. 86.

116. Mesomedes *Hymn.* 5 Heitsch; ofrece la secuencia de una boda en el otro mundo (Perséfone), el nacimiento de un niño, «fuego indecible» (en el Telesterion), y la «siega de Cronos» (*Kronios ametos*), esto es, cortar la espiga de trigo (la iconografía reaparece en Nono 18.228). La referencia a Eleusis se hace clara con la palabra *anaktora* (18). Cf. *HN*, 291 n.

Aún más con respecto a los misterios de Méter y Atis, los gnósticos, el emperador Juliano y Salustio coinciden en una extraña fascinación por el fenómeno de la castración. El detalle más repugnante y absurdo llega a integrarse en la evolución más sublime del ser trascendente. El Uno, que engendra el mundo espiritual y el mundo físico como padre, sigue creando también el mundo material hasta que finalmente tiene que detenerse, para no perderse en la profusión ilimitada. Súbitamente el progreso tiene que volverse regresión: es decir, se cortan los genitales[117]. La procreación llega a un alto, y la estabilidad del ser queda asegurada cuando se le hace regresar al origen. Sea lo que sea lo que los psicólogos puedan pensar sobre estas sublimaciones de las fantasías sexuales, el historiador de las ideas debe tomar estas explicaciones seriamente, como hizo Juliano, aunque parezcan indicar una pérdida de fuerza vital y el intento desesperado de un paganismo agonizante por detener el flujo de cambio que estaba transformando el mundo.

De manera semejante el mito más extraño de Dioniso, el desmembramiento del dios por los Titanes, se introdujo en la metafísica platónica. Un punto de partida fue proporcionado por el famoso pasaje de Platón en el *Timeo* sobre la creación del alma del mundo a partir de un principio «indiviso» y un principio «dividido» mezclados en el ser intermedio[118]. El cuenco de la mezcla de Dioniso, la crátera, es mencionado como ejemplo en este contexto. Algunos intérpretes fueron más lejos. La combinación con el mito del desmembramiento dionisíaco aparece en Plutarco y Plotino[119] y es desarrollado más plenamente en los neoplatónicos posteriores, de Proclo a Damascio[120]. Se dice que el

117. Hipólito *Ref.* 5.7.13 cf. 5.8.1-11; Juliano *Or.* 5.9, 168d-169b; Salustio 4.7-11. Proclo escribió un *Metroake biblos*, Marino *Vit. Proc.* 33; cf. Damascio *Princ.* II, 214.5, 154.15; Sfameni Gasparro 1981. De manera diferente, Plotino 3.6.19.30 hace que Méter, rodeada por los *galloi* castrados, personifique la materia que es estéril (*agonon*). Véase también D. M. Cosi, *Casta Mater Idaea* (Venezia, 1986).

118. Platón *Timeo* 35a; para interpretación, véase F. M. Cornford, *Plato's Cosmology* (London, 1937), 59-66; *krater*, 41d; cf. *OF* 241.

119. Plutarco *Isis* 35, 364e-365a, equiparando a Dioniso con Osiris a causa de su *pathe*, supone que la interpretación del desmembramiento de Osiris (373a) debe ser verdadera también para Dioniso. En *De E* 9, 388e-389c hay otra interpretación, ésta estoicizante: Dioniso representa el cosmos, dividido en elementos; Apolo es la unificación del conjunto en *ekpyrosis*. Plotino 4.3.12 (= *OF* 209), cf. J. Pépin, «Plotin et le miroir de Dionysos», *Rev. intern. de Philos.* 24 (1970), 304-320.

120. Proclo *Tim.* I, 336.29, II, 80.19; 145.18 y otros textos reunidos en *OF* 209-210; Olimpiodoro *Phaed.* 1.5. p. 45 Westerink (= *OF* 209), Damascio *Phaed.* 1.4. p. 31 Westerink, 1.129 p. 81 Westerink (= *OF* 209); cf. Macrobio *S. Sc.* 1.12.12 = *OF* 240. Este texto deja claro que sólo el puro mito, no la interpretación platonizante, *in... sacris traditur.*

Dioniso místico representa el principio divino que es dividido en la pluralidad de los cuerpos reales en este mundo nuestro para ser reunido de nuevo y restaurado como unidad primordial.

Una perspectiva platonizante es también evidente en los misterios de Mitra. No es éste el lugar adecuado para resumir los estudios de Robert Turcan y Reinhold Merkelbach[121]. Que la cueva del ritual donde se reunían los *mystai*, y la cueva del mito donde el toro fue sacrificado, representen efectivamente el cosmos contenido por la bóveda del cielo y gobernado por los planetas es algo evidente desde la iconografía, y es expresamente afirmado por Porfirio aceptando la autoridad de Eubulo[122]. Mitra es el creador, *demiurgos*, del universo. Ningún otro detalle ni sobre el mito ni sobre sus interpretaciones pueden encontrarse en nuestros textos; tampoco está claro en qué medida Mitra prometía la salvación respecto de este cosmos o la conservación y superioridad en el mundo ordenado por los poderes mitraicos[123].

Sin embargo, las palabras de Porfirio dejan claro lo siguiente: si los autores mitraicos Éubulo y Palas vieron la doctrina de la transmigración representada en los misterios, ésta era su propia opinión, que para ellos era «verdadera y exacta», pero la «tendencia general» de la creencia (creencia de los *mystai*, claro está) ignoraba el asunto[124]. Esto lleva a reflexionar sobre el muy especial estatus de los *logoi* sobre el alma humana en los misterios. En realidad, nos encontramos con una paradoja: desde la perspectiva de las «religiones de salvación», la preocupación y las doctrinas sobre el alma deberían ser el verdadero centro de interés; sin embargo, en los documentos que nos han llegado apenas existe una vaga indicación al respecto, sea en los misterios de Eleusis[125], Dioniso[126], Méter, Isis o Mitra. Los antiguos misterios eran una forma de religión personal, pero no necesariamente espiritual.

Comparados con los *logoi* de los misterios analizados hasta aquí, una doctrina sobre el alma, y en particular la doctrina de la transmi-

121. Turcan 1975; Merkelbach 1984, 228-244; Fauth 1984.

122. Porfirio *Antr.* 6.

123. Véase c. I, nn. 84-86; sobre la «escala» de siete peldaños en Orígenes *Cels.* 6.22 (n. 106 *supra*), véase también Turcan 1981a, 110-112.

124. Porfirio *Abst.* 4.16: la «tendencia general» (*koine phora*) vincula los nombres de animales, como el cuervo y el león, al zodíaco, esto es, a la astrología; Eubulo y Palas, sin embargo, los toman para referirse a la reencarnación de las almas en animales.

125. Pero cf. n. 59 sobre *psychon syngeneia*.

126. El mito del desmembramiento pertenece a la teogonía, antropogonía, genealogía, cf. n. 57; es difícil integrarlo en una doctrina sobre el alma. También en la literatura órfica encontramos una simple yuxtaposición, véase *OF* 224.

gración, es algo de orden muy diferente. En esencia, tal doctrina no es *teología*, sino antropología, experiencias fantásticas pero supuestamente reales de recuerdo y predicción del futuro; reclaman la verdad en el sentido más directo, en contraste con la experimentación festiva que es siempre evidente en la interpretación del mito.

La transmigración de las almas es una doctrina que apareció de repente en el mundo griego hacia finales del siglo VI a. C. Encontramos ligados a ella tanto el nombre de Pitágoras como el de Orfeo[127], y tenemos las palabras de Platón afirmando que tal doctrina se decía en los misterios, *teletai*, y que encontró allí «grandes creyentes»[128]. Con ello concuerdan las indicaciones de Píndaro, el testimonio más antiguo y más extenso de que disponemos[129]. Las láminas de oro, referidas a los misterios báquicos, parecen suponer también la transmigración, aunque no se hable expresamente de ella[130]. Además, están las afirmaciones crípticas que se encuentran fundamentalmente en Platón sobre el alma encerrada en la «prisión» del cuerpo, castigada por antiguos e indecibles crímenes, esperando la liberación ordenada por el dios. A este respecto se menciona a Orfeo, así como a «los sacerdotes de los misterios»[131].

Es muy notable que, más allá de estas pruebas, que se concentran en los siglos IV y V, no haya nada que sugiera que la creencia en la

127. Para un análisis de las doctrinas de la transmigración, véase *L&S* 120-165, *GR* 298 s.

128. Platón *Leyes* 870de; hace la observación de que la muerte de un individuo es un «castigo natural» por un crimen cometido en una vida anterior; ésta es la «justicia de Radamantis» mencionada por Aristóteles *Ética a Nicómaco* 1132 b 25; da sentido a la complicada formulación de Píndaro *Olímpicas* 2.57 s.; también concuerda con el estatus excepcional de aquellos matados por el rayo (cf. Burkert 1975, 93 s.): esto no puede ser venganza, por lo tanto significa transformación en algún estatus superior.

129. La referencia de Píndaro a las *teletai*, *fr.* 131a = Plutarco *Cons. de Apol.* 120c es unida a *fr.* 129 por Wilamowitz y Snell; allí, el sistema parece corresponder a lo que se afirma en la *Olímpica II*. El texto de Plutarco une el *fr.* 131a a 131b, donde la transmigración no se menciona de manera expresa.

130. Sobre las hojas de oro, cf. c. I, n. 49. La doctrina de la transmigración explica el importante papel de Mnemosyne, «memoria», en estos textos, cf. *L&S* 213, Zuntz 1971, 380 s.; el texto de Hiponion dice que las almas normales «se enfrían» en la primera fuente, que debe ser evitada por aquellos que deben alcanzar el lago de Mnemosyne. Las otras almas, por contraste, probablemente beben el olvido (*Lethe*) y de esta manera vuelven al mundo superior.

131. Los textos básicos son Platón *Fedón* 70c (= *OF* 7), sobre la *phroura*, y Platón *Cratilo* 399e (= *OF* 8), mencionando a «aquellos que están alrededor de Orfeo»; Jenócrates *fr.* 20 Heinze = *fr.* 219 Isnardi Parente; Aristóteles *fr.* 60 = Jámblico *Protr.* p. 48 (*hoi tas teletas legontes*); Píndaro, *fr.* 133 está a menudo relacionado con este complejo; véase n. 38 y *GR* 296-301.

transmigración fuera un principio básico o esencial de los misterios tal como se practicaban. Queda la impresión de una «gota de sangre extranjera»[132] que tuvo su impacto en algunas formas de los misterios báquicos y pudo haber estado relacionada con los libros de Orfeo en fecha temprana. Fue una simbiosis pasajera de misterios y doctrina espiritual lo que se desarrolló de esta manera, en la que ninguna parte dependía esencialmente de la otra. La idea de la transmigración vivía principalmente de la autoridad de Platón, como incentivo para la especulación de platónicos, gnósticos y cristianos. De esta manera, incluso la potencialidad del dogma se mantuvo como algo experimental en la esfera de los misterios. De manera similar, e incluso más, la forma de *theologia* asociada a ellos debía de ser algo distinto de la teología de los tiempos posteriores.

132. E. Rohde, «Mystik war ein fremder Blutstropfen im griechischen Blute», *Kleine Schriften* II (Tübingen, 1901), 338. Para posibles contactos con la India en tiempos de Pitágoras, véase K. v. Fritz, *Gnomon* 40 (1968) 8 s.

IV

LA EXPERIENCIA EXTRAORDINARIA

«Olvidad los augustos misterios» era el grito de desesperación de los padres ante la pérdida de su hijo, indicando que habían confiado en el efecto práctico de los ritos mistéricos; «despierta la memoria de la *telete* solemne en los *mystai*» es la oración de los iniciados en el Himno órfico a Mnemosyne, la diosa de la Memoria, señalando hacia un efecto de un orden diferente[1]. Los festivales mistéricos debían ser acontecimientos inolvidables, que proyectaban su sombra sobre el conjunto de la vida futura, creando experiencias que transformaban la existencia. Que la participación en los misterios era una forma especial de experiencia, un *pathos* en el alma, o *psyche*, del candidato, es algo claramente afirmado en varios textos antiguos; dado el estado subdesarrollado de la introspección en el mundo antiguo, tal como se ve desde el ventajoso punto de vista moderno, esto es especialmente notable. Se dice que Aristóteles utilizó la antítesis señalada de que en la etapa final de los misterios no había ya «aprendizaje» (*mathein*), sino «experimentación» (*pathein*) y cambio en el estado mental (*diatethenai*)[2].

Dión de Prusa, en un elaborado símil, es más explícito: «Si se llevara a un hombre, griego o bárbaro, para la iniciación, a un aparta-

1. Véase c. I, n. 90 — *Orph. himn.* 77.9. Se atribuye una función más específica a la «memoria» en la teoría de la transmigración; véase c. III, n. 130.

2. Aristóteles *fr.* 15, véase c. III, n. 13. Una lámina de oro de Turios lleva las palabras «sé feliz por haber sufrido el sufrimiento que nunca sufriste antes», A4 Zuntz, véase Zuntz 1971, 328 s.; *OF* 32 s. Es discutible si se refiere a una iniciación ritual que el muerto había experimentado durante su vida, o al momento de su muerte (¿provocada por un rayo?).

do lugar místico, a un lugar abrumador por su belleza y su grandiosidad, para que contemplara visiones místicas y escuchara sonidos de ese tipo, con la luz y la oscuridad sucediéndose en cambios repentinos mientras ocurren otras cosas innumerables, como las que se realizan en la llamada ceremonia de entronización [*thronismos*] —en la que mantenían a los iniciandos sentados, y danzaban a su alrededor—, si todo esto sucediera, ¿no llegaría ese hombre a suponer que hay un sentido y un nivel más sabios en todo lo que ocurre, incluso si viniera de la mayor barbarie?». A lo que se alude es al cosmos, a la danza de las estrellas y el sol alrededor de la tierra y otras maravillas de la naturaleza que superan las invenciones ingeniosas de las ceremonias mistéricas; la comparación del cosmos con una gran sala de misterios se remonta al filósofo estoico Cleantes, que vivió en Atenas y con toda probabilidad pensaba en Eleusis, lo que es menos evidente en el caso de Dión. Sin embargo, el texto de Dión da una impresión de lo que pasaba en un festival mistérico, y lo que era el efecto esperado: «Algo está destinado a suceder en el alma», de modo que el desconcierto inicial se transforme en asombro y aceptación de sentido[3]. En términos religiosos, los misterios proporcionan un encuentro inmediato con lo divino. Recordemos que Marco Aurelio colocó los misterios entre las visiones en sueño y las curaciones milagrosas como una de las formas en las que podemos estar seguros de la solicitud de los dioses[4]. En términos psicológicos, debe de haber sido una experiencia de lo «otro», con un cambio de conciencia que llevaba más allá de lo que podía encontrarse en la vida cotidiana. «Salí del salón del misterio sintiéndome como un extranjero para mí mismo»: ésta es una descripción retórica de la experiencia de Eleusis[5].

Es aquí donde la erudición objetiva tiene que afrontar insuperables dificultades. El secreto de los misterios fue habitualmente guardado. En el mejor de los casos, estamos en la situación del que escucha de manera indiscreta, de extraños en la puerta de entrada, como describió Dión en otro símil[6]: «Servidores de los misterios, que fuera, a

3. Dión Crisóstomo *Or* 12.33. No está claro cuáles son los misterios a los que se refiere Dión. El *thronismos* está atestiguado para los ritos coribánticos por Platón *Eutidemo* 277d (véase c. I, n. 32), y ha sido conjeturado para Samotracia por Nock, *AJA* 45 (1941) 577-581, pero véase Cole 1984, 29; una forma de *thronismos* pertenece también a Eleusis, pero difícilmente al festival del Telesterion, véase n. 21 y *HN* 266 s. — Cleantes *SVF* 1 n.º 538.

4. Marco Aurelio en Frontón 3.10, p. 43,15 v.d. Hout.

5. Sópatro *Rhet. Gr.* VIII, 114 s.

6. Dión Crisóstomo *Or.* 36. 33 s.; emplea el símil para describir la situación de la poesía frente a la «verdadera» teología.

las puertas, adornan los pórticos y los altares en público... pero nunca entran... quieren percibir algo de las cosas de dentro, sea una palabra mística pronunciada en alta voz, o el fuego por encima de los muros», pero siguen siendo «servidores», no «*mystai*». Pero si tuviéramos un informe más completo, o incluso un documento filmado como los que los antropólogos modernos proporcionan para documentar costumbre exóticas, aún así quedaríamos desconcertados. El espacio entre la observación pura y la experiencia de los implicados en las acciones reales sigue siendo insalvable. ¿Quién puede decir cómo es la experiencia sin haber experimentado días y días de festejos, purificaciones, agotamiento, aprensión y excitación[7]? El secreto de Eleusis fue violado de forma provocativa por Diágoras de Melos, del que se dice que lo contó por las calles a todo el mundo[8], y lo hizo parecer vil y sin importancia con su acción. El secreto fue expuesto también por un escritor gnóstico de la «Secta de la serpiente», un «naaseno» cuyo sermón es citado por Hipólito[9]. De ahí que tengamos dos vislumbres de la celebración: «Los atenienses, al celebrar los misterios eleusinos, enseñan a los *epoptai* el gran, el admirable, el más perfecto secreto epóptico, en silencio, una espiga de trigo segada». La segunda descripción dice: «El hierofante, por la noche en Eleusis, celebrando los grandes e indecibles misterios bajo un gran fuego, grita en voz alta, diciendo: La Señora ha tenido un hijo sagrado, Brimó ha tenido a Brimós». Pero también esto, separado del contexto de las preparaciones, de la inquietud y la concentración concomitantes, sigue siendo un signo que puede provocar vuelos de la fantasía[10], pero no consigue transmitir una auténtica experiencia.

Muchos de los documentos llegados hasta nosotros son metáforas. El lenguaje de los misterios acostumbraba a ilustrar situaciones intelectuales o emocionales de un tipo diferente. Platón había mostrado el camino, y la retórica ansiaba explotar incluso los efectos del *arrheton*. Hay entonces una posibilidad de que podamos emplear este lenguaje como un espejo para echar un vistazo más allá de los muros.

7. Cf. M. Oppitz en H. P. Duerr (ed.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale* I (Frankfurt, 1981), 57 sobre el estudio del chamanismo: «Quien ha estado horas enteras sentado a solas en un árbol, con los ojos vendados y con un corazón de carnero agitándose y todavía caliente metido en la boca, ¿cómo no va a describir el nacimiento de un chamán de manera distinta que aquel que, como los legos, sólo ha estado abajo?».

8. Crátero *FGrHist* 342 F 16 = *Schol. Aristoph. Av.* 1073, cf. Melancio *FGrHist* 326 F 2-4; *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei Reliquiae*, ed. M. Winiarczyk (Leipzig, 1981), T 7 A, cf. T 15-20.

9. Hipólito *Ref.* 5.8.39 s., cf. *HN* 251; 288-292.

10. Véase c. III, nn. 115 y 116.

Especialmente impresionante es un texto de Plutarco que trata de describir el supuesto proceso de la muerte en los términos de una iniciación al misterio[11]. En el momento de la muerte, «el alma sufre una experiencia similar a la de aquellos que celebran las grandes iniciaciones... Vagan extraviados al principio, deambulan cansados en círculo, por terribles senderos en la oscuridad que no llevan a ninguna parte; luego, inmediatamente antes del final, todas las cosas terribles, pánico y estremecimiento, sudor y asombro. Y entonces, algunas luces maravillosas vienen a tu encuentro, las regiones puras y las praderas aparecen para darte la bienvenida, con música y palabras sagradas y solemnes, y visiones santas; y allí, el iniciado, ya perfecto, libre y liberado de toda esclavitud, se pasea, coronado con una guirnalda, celebrando el festival junto a las otras personas sagradas y puras, y mira a la muchedumbre no iniciada y no purificada de este mundo de barro y niebla bajo sus pies». Es posible que Plutarco tuviera Eleusis en mente, pero el edificio del Telesterion ha desaparecido, pues elementos de las acciones reales están fundidos con reminiscencias platónicas y la especulación libre. De nuevo encontramos las «visiones sagradas» y los «sonidos sagrados», como en Cleantes y Dión, pero en este texto el énfasis está en los acontecimientos agotadores y terroríficos que preceden a la luz asombrosa.

Con mucho, el texto más influyente acerca de la experiencia de los misterios se encuentra en el *Fedro* de Platón; imitado una y otra vez por Filón y los platónicos posteriores hasta el lenguaje «místico» de Dionisio Areopagita, se convirtió en realidad en el texto básico del misticismo en el sentido verdadero. La revelación del ser verdadero efectuada por Eros había sido ya descrita en el lenguaje de los misterios en el *Banquete*, donde la distinción entre la «iniciación preliminar» (*myein*) y los «misterios epópticos y perfectos» se refiere claramente a Eleusis[12]. El *Fedro* añade la inolvidable imagen del carro del alma ascendiendo al cielo tras los dioses, hasta el punto más alto donde es posible lanzar una mirada más allá del cielo. En ciertas almas permanece un oscuro recuerdo de esta visión, que puede ser resucitado súbitamente por las imágenes de la belleza encontradas en este

11. Plutarco *fr.* 168 Sandbach = Estobeo 4.52.49; la atribución a Plutarco («Themistios» Stob.) es certificada por la cita en Clemente *Ecl. proph.* 34 s.; véase Graf 1974, 132-138. Dunand 1973 III, 248, 2, 250 s. conectaría el texto con los misterios de Isis. Eleusis viene sugerido por los «errantes» (¿gruta de Plutón?) y las «danzas en el prado» (*HN* 279; pero véase Graf 1974, 133). Para Cleantes y Dión, véase nn. 3-6. Los detalles del ritual se desdibujan por la transformación filosófica. Para «mirar hacia abajo», a la gente de este mundo, cf. Platón *Sofista* 216c, refiriéndose a «los filósofos».

12. Platón *Banquete* 209e s.; véase Riedweg 1987, 5 s.

mundo. De repente, recordamos cómo «entonces pudo contemplarse la belleza resplandeciente, cuando juntos con el coro de los bienaventurados... tuvieron una visión y un espectáculo gozosos, y fueron iniciados mediante iniciaciones que deben ser consideradas las más bienaventuradas de todas... celebrando éstas... tuvieron, como *mystai* y *epoptai*, apariciones felices de puro esplendor, siendo ellos mismos puros»[13]. Aunque la capacidad de fascinación del texto griego se pierde inevitablemente en la traducción, su fuerza profunda está demostrada por el efecto único que tuvo en la tradición griega místico-platónica. El mismo Platón, al crear su visión, emplea detalles que se refieren claramente a Eleusis. Los términos *mystai* y *epoptai* son inequívocos; el «coro» danzante que celebra la *orgia* y las visiones sagradas que transmiten la inolvidable bienaventuranza reaparece en los textos de Dión y de Plutarco ya citados, mientras que se omiten los «sonidos sagrados» porque Platón se concentra en *eide*. Hay una alusión indirecta a los acontecimientos espantosos, *deimata*, que preceden a la veneración de lo divino.

El carácter alusivo de estos textos estimula la fantasía. Aunque no constituyen una prueba sólida, proporcionan una estructura para la empatía, si no para la comprensión de lo que los misterios puedan haber significado para los participantes. La experiencia está salpicada de antítesis, de movimientos entre los extremos de terror y felicidad, oscuridad y luz. Hay otros textos que justifican e ilustran esta ambivalencia: Eleusis es «lo más estremecedor y lo más resplandeciente de todo lo que es divino para los hombres», afirma Elio Aristides[14]. Si las divinidades eleusinas se aparecen en un sueño, esto significa «para el no iniciado que le traen, primero, algún tipo de terror y peligro, pero luego sin embargo llevan a la perfección todo lo que es bueno»[15]. Según Plutarco, «en las iniciaciones mistéricas habría que soportar las primeras purificaciones y los acontecimientos inquietantes y esperar que algo suave y resplandeciente resulte de la ansiedad e inquietud

13. Platón *Fedro* 250bc, *myoumenoi kai epopteuontes* c4, *deimata* 251a4.

14. Aristides *Or.* 22 (*Eleusinios*) 2, cf. 10; «El presente sentimiento de buen ánimo (*euthymia*)... al ser liberado y salvado de los acontecimientos desagradables del tiempo anterior»; *Or.* 48.28 en un símil: en los misterios, «junto con el terror está muy cerca la esperanza del bien»; *Or.* 26.6 s. menciona las «purificaciones» y el «buen ánimo». No sabemos nada sobre el contexto de Esquilo *fr.* 387 Radt, que combina ya «terror» y «deseo de este (?) *telos* místico».

15. Artemidoro 2.39, que menciona a «Deméter, Core y el llamado Yaco»; además, Artemidoro menciona a Sérapis, Isis, Anubis, Harpócrates, y sus «misterios», que en un sueño significan «confusión, peligros, amenazas y crisis» y «salvación contra toda expectativa y esperanza».

presentes»; hay incluso un tipo especial de «alegría, como la que experimentan los iniciandos, mezclada con confusión y abatimiento pero llena de esperanza placentera»[16]. Bastante común y en realidad una de las características principales de los misterios es el *makarismos*, la alabanza de la condición bienaventurada de aquellos que han «visto» los misterios[17]. Cuando el iniciado es aceptado y acogido por el coro de quienes han atravesado las mismas peripecias de la experiencia, su sentimiento de alivio se elevará hasta las alturas de la exultación. Sin embargo, los textos insisten en que el verdadero estado de bienaventuranza no está en esta resonancia emocional, sino en el acto de «ver» lo que es divino[18].

Sólo tenemos algunas informaciones fragmentarias sobre los detalles de las iniciaciones mistéricas, que, aunque no alcanzan a formar una descripción satisfactoria, golpean sin embargo la imaginación con el encanto de lo fragmentario. Para Eleusis, tenemos por lo menos cinco conjuntos de materiales divergentes: la topografía del santuario[19]; el mito del advenimiento de Deméter, tal como se cuenta especialmente en el himno homérico[20]; el relieve de un friso con escenas de iniciación, conocido en varias reproducciones[21]; el *synthema*, «contraseña», tal como lo transmite Clemente de Alejandría[22]; y los dos testimonios

16. Plutarco *De aud. poet.* 47a (en un símil; la referencia es al *elenchos* que uno tiene que sufrir cuando estudia filosofía); *De fac.* 943c (la referencia es al alma que ha dejado el cuerpo, cf. n. 11); véase también Plutarco *Prof. virt.* 81d; Proclo *Theol. Plat.* 3.18 p. 151 Portus: *ekplexis* ante las «visiones místicas».

17. G. L. Dirichlet, *De veterum macarismis* (Giessen, 1914); véase, para Eleusis, *Himno homérico a Deméter* 480-482; Sófocles *fr.* 837 Radt; para Dioniso, Eurípides *Bacantes* 73 s.; lámina de oro de Turios A 4, véase n. 2; parodia en Demóstenes 18.260.

18. Platón *Fedro* 250b: *makarian opsin te kai thean*; Aristófanes *Las ranas* 745: *epopteuein* como metáfora del placer supremo. Kerényi 1967, 95-102, habla de la *visio beatifica*. Es difícil estar seguros sobre el significado preciso de la preposición en *ep-optes* (cf. *HN* 265.1).

19. Véase Mylonas 1961. Importante fue la reconstrucción de J. N. Travlos, *Ephem. arch.* 89/90 (1950/51) 1-16, del trono del hierofante próximo a la entrada del pequeño edificio central, el *anaktoron*, en el Telesterion; cf. O. Rubensohn, *JdI* 70 (1955) 1-49; Kerényi 1967, 86 s.; *HN* 276, 8.

20. Cf. c. III, n. 35.

21. «Urna de Lovatelli», sarcófago de la Torre Nova y relieves de Campana, véase G. E. Rizzo, *Röm. Mitt.* 25 (1910) 89-167; Deubner 1932, 77 s., pl. 7; E. Simon en W. Helbig (ed.), *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassicher Altertümer in Rom* ⁴III (Tübingen, 1969), 73-75, n.° 2164e; Kerényi 1967, 52-59; *HN* 267-269. Véase figs. 2-4.

22. Clemente *Protr.* 21.2 (seguido por Arnobio 5.26). Un progreso decisivo en la interpretación es el debido a A. Delatte, *Le cycéon, breuvage rituel des mystères d'Eleusis*

de los naasenos (véase n. 9), que corresponden claramente al festival final. Estos testimonios no están totalmente aislados: un testigo pagano anterior —Mesomedes, poeta de la época de Adriano[23]— los confirma. En su «Himno a Isis» se refiere con alusiones crípticas al «matrimonio subterráneo» y al «nacimiento de plantas» —lo que recuerda claramente a Perséfone— y a «los deseos de Afrodita, al nacimiento del niño, al fuego perfecto, indecible, a los curetes de Rea, a la siega de Cronos, a las ciudades para el auriga —todo (esto) es danzado en los *anaktora* para Isis». Vemos aquí el nacimiento del niño y el gran fuego, la siega del trigo con un trasfondo de castración, y finalmente una referencia a Triptólemo, el auriga: claramente un escenario eleusino, que proporciona también una secuencia definida más que destellos inconexos. Sin embargo, este esquemático resumen no es un sustituto de la experiencia.

Las preparaciones para la iniciación están resumidas en el *synthema*, que es de nuevo intencionadamente críptico: «Ayuné, bebí el *kykeon*, saqué el cesto tapado [*kiste*], trabajé y lo puse de nuevo en el cesto alto [*kalathos*], y de allí en el otro cesto [*kiste*]» (véase n. 22). Lo que significa «trabajar» ha sido mejor explicado por una observación casual de Teofrasto sobre hacer un secreto del grano triturado: aparentemente, el iniciando tiene que triturar algo de grano en un mortero; el significado simbólico de la acción parece claro, pero sigue sin confirmar.

Los relieves del friso de iniciación (véase figs. 2-4) describen tres escenas: el sacrificio preliminar, la purificación, y el encuentro con las diosas Deméter y Core; se ve a la última aproximándose. Una serpiente se enrolla desde la *kiste* en las rodillas de Deméter, y se ve al *mystes*, que se distingue por su ramillete de ramas, tocar a la serpiente sin miedo, al haber transcendido la ansiedad humana, moviéndose libre y relajado en la esfera divina. La escena de la purificación, con el iniciando velado sentado en una piel de carnero, reproduce claramente el ritual con detalles realistas, mientras que la escena final avanza a un nivel mítico y esconde así el secreto de las ceremonias.

En la topografía del santuario, el detalle más evocador es la gruta de Plutón, identificada por unas pocas dedicatorias, entre los Propíleos y el Telesterion. No se menciona en ningún texto literario y es

(Paris, 1955), 5-8, que empleó el testimonio de Teofrasto en Porfirio *Abst.* 2.6; cf. *HN* 269-273.

23. Véase c. III, n. 116; cf. c. II, n. 68 para Isis reclamando Eleusis. Léase *astea*, «ciudades», en la línea 17 (*aistea*, Horna, *astra*, Wilamowitz, Heitsch), siendo el «auriga» Triptolemo el que viaja «a través del mundo».

aparentemente desconocida para los extraños. Se la podría relacionar con los «espantosos caminos en la oscuridad que no llevan a ninguna parte» (véase n. 11). Pero es mucho lo que permanece oscuro, especialmente con respecto a la relación entre la iniciación preparatoria, individual, o purificación, y la participación en el gran festival comunitario.

Con respecto a las iniciaciones de Dioniso, encontramos una iconografía intrigante y especial en documentos posteriores, comenzando con el famoso fresco de la Villa de los Misterios de Pompeya, del tiempo de los césares[24]; los relieves de estuco de Villa Farnesio, en Roma, de la época de Augusto, apenas son menos importantes[25]; en los siglos siguientes hay relieves arquitectónicos[26], escenas sobre los sarcófagos[27], y un mosaico de Djemila-Cuicul, en Argelia[28], que muy probablemente adornó una sala de culto. El punto más sorprendente de esta iconografía es un gran falo erecto en un cesto de aventar, *liknon*, cubierto con una tela, siendo destapados ambos por una mujer arrodillada, como en la pintura de la Villa, o por un sileno delante de un niño que avanza cubierto con un velo[29]. Esto es evidentemente «mostrar un objeto sagrado»; es una escena «hierofántica». Es fácil acumular interpretaciones sobre el encuentro con la potencia divina, o simplemente la sexualidad, en el contexto de algún ritual de pubertad «original». Se ha aducido el relato de Psique y Eros a este respecto[30], lo que podría proporcionar una secuencia mítica en el sentido de la *psyche* entablando conocimiento de eros. La escena culminante tiene lugar cuando Psique mira primero a su compañero, que queda al

24. G. de Petra, *Not. Scav.* 1910, 139-145; A. Maiuri, *La Villa dei Misteri* (Roma, 1931); Nilsson 1957, 66-76; 123-126; Herbig 1958; Simon 1961; Zuntz 1963b; Matz 1963; Brendel 1966. Le Corsu 1977, 163-171 reclama las pinturas de la Villa para los misterios de Isis, sin ningún argumento válido. Véase fig. 5.

25. Matz 1963, 10-16, pl. 4-11. Véase fig. 6.

26. Matz 1963, 8, n.os 4-5, pl. 12-13.

27. Matz 1963, 9 n.os 12-14, pl. 22-23; Geyer 1977, 61 s., pl. 2-3; F. Matz, *Die dionysischen Sarkophage*, Berlin, 1968-1975, n.os 210; 38; 163.

28. L. Leschi, *Mon. Piot* 35 (1935/36) 139-172, pl. 8-9; Nilsson 1957, 112-115; Matz 1963, 9 n.º 16, pl. 24; Horn 1972, fig. 33; Geyer 1977, pl. 14. Véase fig. 7.

29. *Liknon* con mujer: Villa, relieve de Campana (Matz 1963, pl. 13), mosaico de Djemila; *liknon* con sileno: relieve de Campana (Matz, pl. 12), Villa Farnesina (Matz, pl. 8; destrozado y poco claro: pl. 10), casco con relieves (Matz, pl. 14), cf. dibujos de una pintura perdida (Matz, pl. 20-21).

30. H. Jeanmaire, «Le conte d'Amour et Psyché», *Bulletin de l'Institut Français de Sociologie* 1 (1930) 29-48 = «Die Erzählung von Amor und Psyche», en G. Binder y R. Merkelbach (eds.), *Amor und Psyche* (Darmstadt, 1968), 313-333; Merkelbach 1962, 41-45.

descubierto por la luz de su lámpara; esto es seguido por un período de tribulación antes del final feliz.

Es conveniente leer el friso de la Villa (véase fig. 6) como una secuencia, comenzando con la entrada de la mujer a la izquierda y siguiendo luego con la purificación y el idilio pasajero de la vida satírica hasta la misteriosa revelación del dios en la pared central. Dos manifestaciones principales de Dioniso a ambos lados del dios acentúan la elaborada interacción de la composición central en su secuencia: los niños sátiros manipulando un cuenco de plata y una máscara (¿el beber vino convertido en catoptromancia?)[31] y la niña desvelando el falo. Éstas parecen dos formas de revelación que son enigmáticas para el no iniciado. La secuencia continúa luego con la escena de la flagelación[32] y la danza frenética, que indican la humillación y la dicha final. No se ha descubierto ningún texto que ofrezca una clave verdadera de interpretación. Ningún antecedente directo de las pinturas de la Villa ha aparecido hasta ahora[33]; parecen ser testimonio de la entrada relativamente reciente de los misterios dionisíacos reformados que retornaron a Italia, de donde habían sido expulsados por la represión de las Bacanales en 186 a. C. El *liknon* con el falo aparece mucho antes en contextos báquicos, pero sin ninguna connotación «mística» especial. Es llevado en un *thiasos* dionisíaco, en un vaso apulio pintado[34]; colocado en un poste o pilar, caracteriza un paisaje rural en los murales pompeyanos —y probablemente helenísticos— y en los relieves neoclásicos[35]. De manera general, las procesiones del falo habían estado siempre presentes en el culto a Dioniso. El falo como tal no era un secreto mayor que la espiga; el misterio no radica en el objeto.

Un estrato más antiguo de testimonios referente a la iniciación dionisíaca pone el énfasis en la purificación y el cambio de estatus, incluso en el cambio de identidad. En las invectivas de Demóstenes contra Esquines discernimos una ceremonia nocturna que incluye el

31. La interpretación de esta escena es muy debatida. Se ha discutido que el beber vino y el efecto del espejo tengan algo que ver en todo ello. Sigue siendo atractivo suponer que el niño se ve a sí mismo transformado en un viejo sátiro, Herbig 1958, 42-44 siguiendo a K. Kerényi, *Eranos Jahrbuch* 16 (1948) 183-208, cf. Kerényi 1976, 285; *contra*, Zuntz 1963b, 182-188; Simon 1961, 152-159; Matz 1963, 30-34.

32. Véase nn. 90-91.

33. Simon 1961, 112; 160-169 intentó rastrear la composición hasta Pérgamo, encontrando puntos de contacto con el friso de Telefos.

34. *RVAp* 6/94; Simon 1961, 171 fig. 37; Bérard 1974, 2-3.

35. Para los relieves de Múnich, Viena y Copenhage, véase Th. Schreiber, *Die hellenistischen Reliefbilder* (Leipzig ,1894), pl. 80, 98, 69.

ponerse pieles de cervato y presentar una crátera con vino. A los iniciandos, sentados, se les unta entonces con una mezcla de arcilla y paja; desde la oscuridad, aparece la sacerdotisa como un genio espantoso; limpio de nuevo y levantándose a sus pies, el iniciado exclama: «Escapé del mal, encontré lo mejor», y los espectadores gritan con voz chillona (*ololyge*), como si estuvieran en presencia de algún agente divino. Durante el día, continúa la integración de los iniciados en el grupo de celebrantes, con el *thiasos* recorriendo las calles; las gentes van coronadas con hinojo y álamo blanco; bailan y profieren gritos rítmicos, llevando la *kiste* y el *liknon*, y algunos blanden serpientes vivas. El terror se ha hecho manejable para el iniciado[36]. Platón, en una elaborada metáfora, alude al cambio efectuado en el alma (*psyche*) por el ritual de iniciación; la «gran *tele*», que vacía primero el alma de todos los poderes que una vez la atormentaron, significa «purificación», y luego un coro jubiloso, coronado con guirnaldas, hace entrar a los nuevos poderes para que asuman la función gobernante[37]. El interés de Platón está en el proceso psicológico; no proporciona los detalles del ritual, pero las líneas generales que da son compatibles con los datos de Esquines.

La iniciación a Isis aparece descrita en un solo texto, el famoso pasaje de la *Metamorfosis* de Apuleyo. Es el único relato en primera persona que poseemos de la experiencia mistérica. No es sólo ficción, aunque se encuentre en un relato paródico; es decididamente figurativo y alegremente alusivo: «Querido lector, puedes desear ardientemente saber lo que se decía y hacía después. Te lo diría si me estuviera permitido... Pero no te mantendré en suspenso quizás con religioso deseo ni te torturaré con una angustia prolongada». Ésta es la introducción a las frases frecuentemente citadas: «Me aproximé a las fronteras de la muerte, puse mi pie en el umbral de Perséfone, viajé a través de todos los elementos y regresé, vi el sol a medianoche, centelleando con una luz blanca, me acerqué a los dioses del mundo supe-

36. Demóstenes 18.259, véase c. I, n. 34. El detalle sobre el espantoso demon «Empusa» está en Idomeneo *FGrHist* 338 F 2. Espantosas apariciones fantasmales (*phasmata kai deimata*) en las *teletai* báquicas son mencionadas por Orígenes, *Celso* 4.10, en las *teletai* de Hécate por Dión Crisóstomo *Or.* 4.90. Escenas con personajes sentados, con alusiones a la purificación, aparecen en un vaso pintado italiota: Pelike Taranto 117503, *RVAp* 10/18 (joven con tirso sentado sobre el altar, mujer sosteniendo una antorcha en la base del altar; la escena es semejante a la escena central del sarcófago de Torre Nova, véase n. 21); píxide con forma de copa, Moscú 510, *LCS* p. 604 n.° 105, pl. 236,6 (iniciando sentado, con velo).

37. Platón *República* 560de; referencia al cambio de una personalidad «oligárquica» a otra «democrática».

rior y del otro mundo, y los adoré de cerca»[38]. Esto es lo que sucedió por la noche; a la mañana siguiente, el iniciado es presentado a una multitud admirada, colocado sobre un podio en el centro del templo, sosteniendo una antorcha, y vistiendo una complicada túnica de doce pliegues y una corona que imita los rayos del sol[39]. En cuanto a la experiencia nocturna, se podría imaginar un fantástico aparato, una elaborada maquinaria para producir todo tipo de apariciones, como algunos imaginaban de Eleusis antes de que las excavaciones revelaran que no había más que tierra en medio del Telesterion, sin ningún pasaje subterráneo o habitación para la maquinaria[40]. Probablemente sea más exacto pensar en el poder del simple simbolismo ritual: hay una «purificación» por los «elementos» del agua, el aire, y el fuego, como señala Servio[41]. La purificación por el aire se realiza mediante el *lyknon*, el cual, en la vida práctica, «purga» el grano de la cáscara. Para la purificación por el fuego se emplean las antorchas, y la luz centelleante a medianoche podía ser equivalente al gran fuego del hogar eleusino en la noche de los misterios. Queda a nuestra imaginación cómo se alcanzaba la «frontera de la muerte»[42]; no existe ningún otro documento ni literario ni iconográfico. Apuleyo consiguió frustrar nuestra curiosidad, tal como era su intención.

Para los misterios de Méter tenemos un estrato más antiguo en la evidencia sobre los coribantes, con el entronizamiento del iniciando mientras los otros dan vueltas a su alrededor en frenética danza. El mito tiene una escena comparable para Dioniso y los coribantes[43]. De la Antigüedad tardía tenemos un *synthema*, evidentemente modelado sobre la fórmula eleusina: «Comí del tímpano, bebí del címbalo, llevé la vasija compuesta [*kernos*], pasé bajo la cortina del lecho [*pastos*]» o,

38. Apuleyo *Metamorfosis* 11.23.6-8.
39. Apuleyo *Metamorfosis* 11.24.1-4.
40. La existencia de maquinaria para las apariciones fantasmales es aceptada por S. I. Dakaris para el Nekromanteion de Éfira; véase su *Altertümer von Epirus: Das Todesorakel von Acheron. Ephyra-Pandosia-Kassope* (Athenai, s. f.), 15-17, cf. *Antike Kunst* cuad. supl. 1 (1963) 52.
41. Servio *Aen.* 6.741; Servio *G.* 2.389, con referencia explícita a *sacra Liberi*; la «purificación por el aire» es aportada para explicar la costumbre del colgamiento *oscilla*; cf. Servio *G.* 1.166 sobre *mystica vannus Iachii*. Podemos añadir purificación por la tierra = arcilla, véase n. 36. Véase S. Eitrem, «Die vier Elemente in der Mysterienweihe», *Symb. Oslo.* 4 (1926) 39-59; 5 (1927) 39-59.
42. Cf. n. 56. Sobre el sarcófago de Rávena, véase c. I, n. 78.
43. Véase c. I, nn. 32-33; c. III, n. 38; cf. Dión en n. 3. Dioniso entronizado, mientras los coribantes danzan a su alrededor, está representado en un relieve del Teatro de Perge, y sobre una píxide de marfil en Bolonia, Kerényi 1976, fig. 66.

en una versión alternativa, «me convertí en *mystes* de Atis»[44]. *Tympana* y *cymbala* son los emblemas ubicuos del culto de Méter, pero tienen un uso extraño, o un mal uso, en este texto; *pastos* es indicativo de matrimonio. Totalmente diferente es el *taurobolium* en el culto de la Gran Madre. Tal como es descrito por los autores cristianos[45], el iniciando, en cuclillas en un hoyo, es rociado con cincuenta litros de la sangre del toro que agoniza justo por encima de él. El carácter inolvidable de esta experiencia es fácil de imaginar; aunque difícilmente parecería encontrarse en un estado bienaventurado, al salir del pozo el iniciado es «adorado» por los otros, como quien ha alcanzado un estado superior, y los sentimientos de liberación y de una vida nueva le inundarían por contraste, a causa precisamente del tremendo procedimiento por el que se acaba de pasar. «Escapé del mal, encontré lo mejor» podría aplicarse también aquí; sin embargo, el cáracter mágico e instrumental de la *telete* parece haber sido predominante en este caso[46].

Mitra se mantiene aparte una vez más. Las iniciaciones son más preeminentes y complejas en estos misterios que en ningún otro, dado que se multiplican hasta dar lugar a siete grados de iniciados: *Córax/corvus*, el cuervo; *ninfis*, la crisálida[47]; *stratiotes/miles*, el soldado; *leo*, el león; *Persa*, el persa; *heliodromus*, el corredor del sol; y *pater*, el padre. Cada paso habría tenido su propio ritual, con preparaciones, cambios bruscos e integración[48], pero existen poquísimos documentos sobre los detalles en la literatura o la iconografía, y los pocos que tenemos —algunos frescos mal conservados en el mitreo de Capua

44. Clemente *Protr.* 15.3, de ahí *Schol. Plat. Gorg.* 497c; la versión alternativa, en Fírmico *Err.* 18.1; cf. Dieterich 1923, 216 s.; Hepding 1903, 184-195. Para *pastos*, cf. Posidipo (?) *Suppl. Hellenist.* 961.8; Peek *GV* 1680, 1823; Clemente *Protr.* 4.54.6; Luciano *Dial mort.* 23; Museo 280.

45. Prudencio *Peristeph.* 10.1006-1050; *Carmen contra paganos*, ed. Th. Mommsen, *Hermes* 4 (1870) 350-363 = *Anthologia Latina*, ed. Riese I² n.° 4; véase Hepding 1903, 61; 65 s.; Duthoy 1969, 54-56; cf. Introducción, n. 24. Las inscripciones del *Phrygianum* de Roma, primero reunidas en *CIL* VI, 407-504, están ahora en *CCCA* III, 225-245. El caso claro más temprano es *CIL* X, 1596 = Duthoy n.° 50 = *CCCA* IV, 11, repetición de un *taurobolium* en Puteoli en 134, esto es, primer *taurobolium* en 114 d. C.

46. Véase c. I, nn. 27-28.

47. Para este sentido de *ninfis*, véase Merkelbach 1984, 88-90. En el principal testimonio literario para los siete grados, Jerónimo *Ep.* 107.2, esta palabra ha sido desechada por conjetura, incluso en la edición normativa de I. Hilberg en el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 55. 1912. Cf. c. II, n. 70.

48. La frase es *tradere hierocoracia, leontica, persica, patrica*, véase *CIMRM* 400-405 = *CIL* VI, 749-753 (época de Juliano, 357/8 d. C.).

Vetera[49] y algunas notas polémicas de autores cristianos que conducen al problema de las torturas iniciáticas[50]— no se corresponden claramente con los siete grados.

Generalmente se considera que la idea básica de un ritual de iniciación es la muerte y el renacimiento. Un conocido libro de Mircea Eliade ha aparecido en ediciones sucesivas bajo el título *Rites and Symbols of Initiation*, o simplemente *Birth and Rebirth*[51]. Al ser esencialmente ceremonias de iniciación, los antiguos misterios deberían conformarse a ese modelo, que al mismo tiempo parece ofrecer la mejor explicación de por qué se cree que este ritual vence la amenaza de la muerte real[52]. Sin embargo, en el caso correspondiente del mito del «dios que muere»[53], las pruebas son menos explícitas y más variadas de lo que la hipótesis general postularía.

El más expresivo, por su dimensión alusiva, es el pasaje de Apuleyo. Los misterios de Isis deben ser aceptados, dice el sacerdote, «en forma de una muerte voluntaria y una salvación por la gracia»[54]; la frase, «puse mi pie en el umbral de Perséfone» en el siguiente relato parece corresponder a esto. El mito de Osiris nos cuenta cómo se dio muerte al dios: Set y sus «conspiradores» seducen a Osiris para que se acueste en un ataúd, y súbitamente cierran la tapa[55]. Esto podría ser representado fácilmente como un ritual impresionante, pero no hay evidencia que lo corrobore[56]. En cualquier caso, el día siguiente a la

49. Vermaseren 1971; *CIMRM* 180-199; Merkelbach 1984 figs. 28-32 con descripción detallada. Véase fig. 12.

50. Véase *infra*, nn. 77 ss. Un intento de reconstruir las siete iniciaciones: Schwertheim 1979, 69-71.

51. M. Eliade, *Birth and Rebirth* (New York, 1958), basado en las conferencias «Patterns of Initiation» (Chicago, 1956), reeditado en rústica como *Rites and Symbols of Initiation* (New York, 1965) [*Iniciaciones místicas*, trad. de J. Matías Díaz, Taurus, Madrid, 1975]. Véase también Kern, *PW* XVI, 1331-1333; Brelich 1969, 33 s.

52. Cf. c. I, nn. 44 ss.

53. Cf. c. III, nn. 46 ss.

54. Apuleyo *Metamorfosis* 11.21.6, *ad instar voluntariae mortis et precariae salutis*; cf. n. 38. D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements* (Princeton, 1947), 163-166, pl. XXXIIIa (cf. Le Corsu 1977, 238) interpreta una escena en la que una persona es conducida por Hermes hacia una puerta abierta como si se tratara de una escena de los misterios de Isis. Puede referirse también a la muerte real, como en la escena de un lutróforo apulio en Basilea, M. Schmidt y W. Batschelet-Massini, *AK* 27 (1984) 34-36 (con inscripción).

55. Plutarco *Isis* 13, 356c.

56. Una estatuilla de Isis, de Cirene, lleva un vestido semejante a una red que ha sido interpretado como el vendaje de una momia: P. Romanelli, *La Cirenaica Romana* (Roma, 1943), fig. 27; Le Corsu 1977, 243; R. Merkelbach en *The New Encyclopaedia Britannica*[15] 24 (1985) 707. Pero es Osiris más que Isis el que se convertiría en momia.

noche de la iniciación es considerado como una nueva fecha de nacimiento[57]; Isis tiene el poder de cambiar el destino y conceder una vida nueva[58]. Esta promesa de la diosa debía convertirse en experiencia a través de la iniciación, de una forma u otra.

De manera similar, las inscripciones del Mitreo de Santa Prisca de Roma[59] y algunas inscripciones del *taurobolium*[60] indican que el día de la iniciación ritual era una nueva fecha de nacimiento; el *mystes* era *natus et renatus*. El nacimiento sería en realidad la actividad propia de una Diosa Madre. Hay una imagen gráfica en el mito de Platón, el del paso «a través del trono» de la Gran Diosa Ananke en camino hacia el renacimiento, pero sin referencia clara a la realidad cúltica. Lo que sabemos sobre la *telete* coribántica es totalmente diferente. El *taurobolium* podría sugerir también un acto de nacimiento, cuando el iniciado sale de una cueva con sus ropas goteando sangre[61], pero no hay confirmación explícita.

Menos expresiva es la documentación para Eleusis. Alfred Koerte había encontrado un ritual de renacimiento en las indicaciones indirectas del *synthema* en combinación con una observación de Teodoreto[62]. Su teoría tuvo algún éxito, pero se desinfló con el descubrimiento del pasaje de Teofrasto sobre los secretos del grano molido. El nacimiento de un niño divino es celebrado en los misterios según los naasenos[63], y existe una referencia mucho más temprana a la «atención a los niños» en el recinto de Eleusis[64]. Pero existen también otras

57. Apuleyo *Metamorfosis* 11.24.5 *natalem sacrorum*, cf. *renatus* 11.16.2; 11.21.6.

58. Véase c. I, n. 26.

59. Vermaseren-Essen 1965, 207-210 = *CIMRM* 498; *imaginem resurrectionis*, Tertuliano *Praescr. haer.* 40.

60. Duthoy 1969 n.os 78, 79, 124, 132, pp. 106 s. Duthoy rechaza esta interpretación; cf. Cosi 1982, 490 s. Salustio 4 menciona la «alimentación con leche, como si uno renaciera» (*anagennomenon*). El texto de Fírmico *Err.* 18.1 dice que la contraseña de los misterios de Atis (véase n. 44) fue pronunciada en el templo *ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti*, «para que aquel que está a punto de morir pudiera ser admitido a las partes interiores»; esto es tan extraño e inconexo que se ha sospechado una corrupción del texto (*oraturus*, Lobeck 1829, 24; ¿o *moraturus*, «a punto de quedarse»?). Para los Hilaria, véase c. I, n. 73.

61. Esta sugerencia fue realizada por Nancy Evans. Platón *República* 620ef., cf. Burkert 1975, 98; véase también c. III, nn. 57-60.

62. A. Koerte, *ARW* 18 (1915) 16-26; usando Teodoreto *Gr. aff. cur.* 7. 11 (que, sin embargo, menciona las tesmoforias en 3.84), seguido por O. Kern, *PW* XVI, 1239; cf. n. 22 y *HN* 270, 21.

63. Véase n. 9 *supra* y c. III, n. 44.

64. Sófocles *Edipo en Colono* 1050: las diosas de Eleusis *semna tithenountai tele*, una palabra relativa al cuidado de los niños.

sugerencias e imágenes, que parecen ser códigos paralelos para expresar la paradoja de la vida en la muerte: a Perséfone se la lleva la Muerte personificada y sin embargo vuelve como una alegría para dioses y hombres; la espiga de trigo, cortada para dar la semilla; el niño en el fuego, quemado para hacerse inmortal. Esta multiplicidad de imágenes difícilmente puede ser reducida a una hipótesis unidimensional, a un ritual con un significado dogmático: muerte y renacimiento «del» dios y el iniciando.

El mito sobre Dioniso Ctonio —el niño elevado al trono, rodeado por los coribantes, atraído por los Titanes, matado, despedazado, y sin embargo nacido de nuevo[65] —es una especie de guión de iniciación, y tenemos pruebas de que los juguetes evocadores del destino del dios (bolas, peonzas, tabas) se emplearon en el ritual e incluso fueron guardados por los iniciados como prueba de su experiencia y su esperanza[66]. Pero no hay ninguna razón para suponer que el mito fuera reconstruido exactamente de esta forma en el ritual. Otros signos rituales —por ejemplo, llevar una guirnalda de álamo, árbol que, se decía, crecía en el Hades[67]— indican la dimensión de la muerte, y las «cuevas» mencionadas a menudo como lugares de celebración de las fiestas dionisíacas[68] pueden haber sido interpretadas y experimentadas como una especie de mundo del más allá. Pero no había nada tan elaborado como el Mitreo. En las Bacanales romanas, algunas personas eran llevadas por máquinas a cuevas subterráneas, se nos dice, y así supuestamente sacadas de aquí por los dioses; esto era realmente un asesinato ritual, decía la acusación[69]. Ese testimonio pertenece a las excentricidades de estos acontecimientos de mala reputación. No se dice nada sobre el renacimiento.

Para resumir, hay una paradoja dinámica de muerte y vida en todos los misterios asociada a los opuestos de noche y día, oscuridad y luz, arriba y abajo, pero no hay nada tan explícito y resonante como los pasajes del Nuevo Testamento, especialmente en san Pablo y en el Evangelio de Juan[70], respecto del morir con Cristo y el renacimiento

65. Véase n. 43; c. III, n. 38.
66. *Crepundia* Apuleyo *Apología* 56 cf. 55, *OF* 34, *Pap. Gurob* (véase c. III, n. 25); Mystis es la niñera de Dioniso en Nono 9.111-131.
67. Harpocración *s. v. leuke*, cf. n. 36.
68. Boyancé 1961; Bérard 1974.
69. Livio 39.13.13, cf. c. II, n. 11.
70. Véase c. III, n. 56. El renacimiento espiritual (*gennasthai*) se introduce de manera circunstancial en Juan 3 (palabras a Nicodemo); el bautismo se convierte en el «baño del renacimiento» en Tito 3,5, cf. Justino mártir *Apol.* 1.66.1. Véase también J. Dey, *Palingenesia* (Münster, 1937); *RAC s. v. Auferstehung*.

espiritual. No existe sin embargo ninguna prueba histórico-filosófica de que esos pasajes se deriven directamente de los misterios paganos; ni deberían emplearse como la clave exclusiva de los procedimientos y las doctrinas de los misterios.

A este respecto, es conveniente subrayar que apenas existe alguna evidencia de un bautismo en los misterios paganos, aunque a menudo así se haya pretendido[71]. Desde luego, existen varias formas de purificación, de aspersión o lavado con agua, como también en casi todos los demás cultos. Pero esas acciones no deberían confundirse con el bautismo propiamente dicho: inmersión en un río o recipiente como símbolo del comienzo de una nueva vida. No tenemos ninguna forma de determinar qué fue lo que hacían los *baptai* de la diosa tracia Cócito en Corinto en el siglo V a. C.[72]. Un relieve votivo fragmentario de Eleusis se ha utilizado y reproducido una y otra vez como prueba de bautismo en aquel lugar[73]; sin embargo, la tipología iconográfica hace evidente que el niño desnudo debajo de la diosa es la primera persona de una procesión de adoradores que avanza hacia ella. Los recipientes de agua de los santuarios de Isis, que también parecen sugerir un bautismo, se utilizaban para representar la inundación del Nilo, como ha demostrado el estudio de Wild[74]. Nos quedan algunas observaciones de Tertuliano sobre el *lavacrum* en los cultos de Isis y Mitra. Esto no significa negar que existen algunas características del antiguo bautismo cristiano que inevitablemente nos recuerdan a las iniciaciones mistéricas paganas: el ritual individual en la aplicación, a menudo frustrado por *oknos*; la preparación e instrucción; la celebración nocturna, preferentemente la víspera del gran festival comunitario, que es la Pascua; el uso de leche y miel; y el curioso detalle de «pisar sobre pieles de cabra» (el *mystes* eleusino aparece sentado sobre una piel de carnero)[75]. Probablemente no se trata de paralelos en el contexto común de los modelos de iniciación, sino más bien de algún préstamo directo; son claramente adiciones a lo que hizo Juan Bautis-

71. Es afirmado para Mitra e Isis por Tertuliano *Bapt.* 5.1, cf. *Praescr. haer.* 40, pero véase nn. 74 y 79.

72. Eupolis *frr.* 76-98 Kassel-Austin; *GGR* I, 835.

73. Deubner 1932, pl. 6,3; *GGR* I, pl. 45,2; Kerényi 1967, fig. 14; Berner 1972, 15. La explicación alternativa es de E. Simon, *AM* 69/70 (1954/5) 45-48. Puede haber habido un baño ritual en Samotracia, Cole 1984, n. 267; un «baño sagrado» de Dioniso (texto restaurado) en una inscripción de Halicarnaso, *SEG* 28 n. 841.

74. Véase Wild 1981.

75. J. Z. Smith 1978, 13-16 sobre Agustín *Serm.* 216.10 (*PL* 38, 1082). Leche y miel: H. Usener *Kleine Schriften* IV (Leipzig, 1913), 404-413; en general, P. Brown, *Augustine of Hippo* (Berkeley, 1967), 124 s.

ta en el Jordán. Pero relaciones o influencias de este tipo no justifican las reconstrucciones a gran escala. Otro ritual firmemente anclado en la tradición judía, la unción, apenas se encuentra en los misterios[76].

Los secretos despiertan la curiosidad, y una vez despertada, la gente no quedará satisfecha con respuestas negativas. Tres preguntas en particular se siguen planteando sobre los misterios: «¿Qué hay de las torturas? ¿Qué ocurre con el sexo en las 'orgías'? ¿Qué se sabe del uso de drogas?». En cierto sentido, éstas son preguntas legítimas, pero para responderlas es preciso una vez más hacer ciertas distinciones.

Acosar a los novicios para provocar humillación, dolor, o incluso heridas graves es práctica común en las iniciaciones, desde las de los aborígenes australianos a las de las universidades americanas, al menos hasta tiempos recientes. La experiencia inquietante tiene el efecto de sacudir los fundamentos de la personalidad y dejarla en condiciones de aceptar nuevas identidades. Existen testimonios pertinentes en relación con los misterios de Mitra: algunas observaciones desdeñosas de Gregorio Nacianceno[77], algunas explicaciones de sus escoliastas[78], y un texto del Pseudo-Agustín llamado *Ambrosiaster*[79]. Franz Cumont, el fundador de los estudios mitraicos, se negó categóricamente a creer la información de los escoliastas[80]; «cincuenta días de festejos, dos días de flagelación, veinte días en la nieve», parece en efecto demasiado, ¿y cómo podía haber nieve en Dura-Europos o en África? Un orador refinado como Himerio podía sufrir una iniciación mitraica sin demasiado esfuerzo, según parece, para agradar a Juliano[81]. Sin embargo, resulta curioso que en el Yaşt avéstico de Mitra haya días no sólo de lavado, sino también de «flagelación» como preparación a una ceremonia mitraica[82]. Más gráfico, y por tanto menos apropiado para

76. Sólo en Fírmico *Err.* 22.1, véase c. III, n. 50.

77. Gregorio Nacianceno *Or.* 39.5 (*PG* 36, 340) menciona «el castigo de Mitra, justamente aplicado a aquellos que sufren la iniciación en cosas como ésa», y *Or.* 4.70 (*PG* 35, 592; ed. J. Bernardi, Paris, 1983, p. 180), «las torturas y quemaduras místicas en los santuarios de Mitra, justamente aplicadas»; una tercera referencia con el mismo retruécano de «castigos justos», *ibid.* 89 (*PG* 35,620; ed. Bernardi p. 225); los pasajes están recogidos en Cumont 1896, II, 15.

78. Llamado Nonnus Abbas, *PG* 36,989; 1010; 1072 = Cumont 1896, II, 26-30 (con textos posteriores dependientes de «Nonnus»); reeditado en S. Brock, *The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia* (Cambridge, 1971), 169 s.

79. Pseudo-Agustín *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* CXIV, 11 (*PL* 35,2343) = Cumont 1896, II 7 s.; cf. Cumont 1923, 147 s.

80. Cumont 1923, 148.

81. Himerio *Or.* 41.1 Colonna.

82. Yašt 10.122 (traducción en W. W. Malandra, *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, Minneapolis, 1983, 73); cf. Merkelbach 1984, 34, 25.

reproducir una mera fantasía, es el relato del *Ambrosiaster*, según el cual los candidatos, con los ojos vendados, oyen los sonidos de cuervos y leones, y «algunos» (más probablemente los de un cierto grado) tienen las manos atadas con tripas de pollo y se les hace tropezar y caer en una tina con agua, después de lo cual viene un hombre con una espada para cortar las ataduras y llamarse a sí mismo «libertador». Los frescos de Capua Vetera[83], aunque no estén bien conservados, parecen representar escenas de este tipo. También deben haber tenido lugar peligrosos encuentros con fuego. Algunas de las estatuas con cabeza de león están construidas de esa manera para exhalar fuego a través de una abertura de la piedra, y un epigrama de Santa Prisca se refiere a los «leones que queman incienso», «a través de los cuales nosotros mismos somos consumidos»[84]. Aparentemente, había también otras formas de muerte simulada. Un curioso utensilio encontrado en el Mitreo de Riegel, en Alemania, ha sido explicado como un tipo de espada teatral empleada para representar a un hombre al que se le ha atravesado el corazón con una lanza[85]. Se dice que Cómodo cometió un asesinato real en el contexto del culto mitraico, y los rumores de sacrificios humanos estuvieron ocasionalmente fundamentados en las calaveras encontradas en el lugar[86]. Fueran cuales fueren los hechos, el historiador de la religión puede observar con satisfacción que los misterios mitraicos se ajustan a los patrones generales y conocidos de los rituales de iniciación mucho mejor que los otros misterios antiguos. Mitra aparece de nuevo como un extraño, más primitivo y más auténtico, por decirlo así, en los *dromena*.

En otros misterios, las experiencias humillantes o dolorosas de este tipo parecen estar llamativamente ausentes. Su lugar es ocupado en cierto modo por la «purificación», que puede funcionar como un eufemismo para salvar la cara incluso en circunstancias embarazosas

83. Véase n. 49; Merkelbach 1984, fig. 30 = *CIMRM* 188 (véase fig. 12) y Merkelbach fig. 31 = *CIMRM* 193.

84. Véase *CIMRM* 78-79 y 543, Merkelbach 1984, figs. 20 y 65, cf. el relieve de *CIMRM* 383, Merkelbach fig. 51. Santa Prisca, Vermaseren y Van Essen 1965, 224-232; cf. también la inscripción de Dura-Europos, *CIMRM* 68; Gordon en Hinnells 1975, 235 s.; Beskow en Bianchi 1979, 496 s. «Purificación» por el fuego, luego por la miel: Porfirio *Antr.* 15. Tertuliano *Praescr. haer.* 40 habla de un «sello en la frente» aplicado al *miles*, cf. F. J. Dölger, *Sphragis* (Paderborn, 1911), 170; éste era severamente marcado, cf. la discusión de Beskow 1979.

85. Schwertheim 1979, 72-74 con figs. 38 s.; una explicación diferente de W. Lentz y W. Schlosser en *Hommages Vermaseren* (Leiden, 1978), 591 s.

86. *Hist. Aug. Commodus* 9.6; calaveras humanas encontradas en mitreos: Sócrates *Hist. eccl.* 3.2 s. = Cumont 1896, II, 44 s.; Turcan 1981a, 91 s.

(por ejemplo, cuando se la embadurna con arcilla). Sin embargo, el terror psicológico está bien atestiguado: «todas esas cosas terribles, el pánico, el estremecimiento y los sudores», por citar a Plutarco una vez más[87]. Un hombre consagrado a la Mater Magna, un *gallus* o *archigallus*, al parecer, tenía que recibir la marca de un tatuaje en su cuerpo, quemándole la piel con agujas calientes, según Prudencio[88]. Una práctica comparable es descrita por los misterios helenísticos de Dioniso en el reinado de Tolomeo IV Filopátor, pero parece tratarse de un caso excepcional[89].

Está, por otra parte, la enigmática representación de la Villa de los Misterios de lo que es sin duda alguna una escena de flagelación (véase fig. 5)[90]. Una niña arrodillada mantiene la cabeza en las rodillas de una mujer sentada que, con los ojos cerrados, le agarra las manos y le retira la ropa de su espalda desnuda, mientras, detrás, un ser siniestro con apariencia femenina está levantando una vara: son detalles muy realistas de un castigo. Pero la figura amenazante que esgrime la vara tiene unas alas negras; no es un personaje de este mundo, sino más bien una personificación alegórica. Se han recogido algunas alusiones a flagelaciones en contextos báquicos, desde Plauto hasta sarcófagos tardíos[91]. Encontramos en ellos a Pan o a jóvenes sátiros que están siendo disciplinados con una sandalia, pero la situación y la iconografía son muy diferentes. Por otra parte, ya en la tragedia ática se describe la locura comparándola con los golpes de un látigo; Lyssa, como «frenesí» personificado, aparece con un látigo en un vaso pinta-

87. Véase n. 11; cf. n. 36.

88. Prudencio *Peristeph.* 10.1076-1085: *sacrandus accipit sphragitidas* 1076; sobre *sphragis* véase n. 84. Cf. *Et. M. gallos*; la expresión satírica «sacerdote de látigos y hierros para marcar», Luciano *Peregr.* 28.

89. Las marcas de tatuaje son «azucenas y tímpanos», según Plutarco *De adul. et am.* 56e, «hojas de hiedra» según *Et. M. gallos*; los dos se refieren al rey. Por contraste, 3 Macabeos 2,29 presenta la marca a fuego en los cuerpos de los judíos desobedientes que no querían participar en los misterios (cf. c. II, n. 117).

90. Para la bibliografía al respecto, véase n. 24, esp. Matz 1963, 22-28. El demon es llamado Dike por Nilsson 1957, 123-125, Némesis por Matz, 24 s., Lyssa por Brendel 1966, 233 (cf. n. 92), Erinys por Turcan 1969 (con bibliografía), que insiste en el carácter alegórico de la figura. La flagelación real es aceptada, *inter alios*, por Simon 1961, Boyancé 1966.

91. Plauto *Aulularia* 408 s., cf. W. Stockert, «Die Anspielungen auf die Bacchanalien in der Aulularia (406-414) und anderen Plautuskomödien», *Festschrift Walter Kraus* (Wien, 1972), 398-407; cf. Aquiles Tacio 5.23.6: el narrador es apaleado súbitamente y «como en un misterio, no sabía nada» de lo que sucedía. Sobre las escenas de flagelación en los sarcófagos, véase M. C. Vermaseren, «Fragments de sarcophage de Sainte-Prisque. Pan enfant corrigé par un satyre», *Latomus* 18 (1959) 742-750; Matz 1963, 68 s.

do[92], y en cualquier acontecimiento *mania* es la esfera específica de Dioniso. Ni siquiera Afrodita desdeñaría un *sublime flagellum* para hacer que una niña arrogante se sometiera a sus órdenes, como sugiere Horacio[93]. Esto disolvería la escena de la flagelación en un puro simbolismo; en el momento crítico, con un golpe, la locura divina toma posesión del iniciado, y la muchacha arrodillada, transformada en una verdadera bacante, se levanta y comienza a bailar una danza frenética como la danzante de la escena cercana. Sin embargo, el simbolismo no excluye la práctica ritual, y hay indicaciones de que la flagelación podría ser realmente una forma de purificación, de *katharsis*[94]. Una vez más, el arte ha logrado permanecer voluntariamente ambiguo en cuanto a lo que realmente sucedía en los misterios.

El uso moderno de la palabra «orgía», de *orgia*[95], refleja las peores sospechas del puritanismo sobre los secretos ritos nocturnos. No hay ninguna duda de que la sexualidad era importante en los misterios. Tenemos el testimonio de Diodoro de que Príapo *Ithyphallos* desempeñó un papel en casi todos los misterios, aunque fuera introducido «con risas y con humor festivo»[96], y difícilmente constituyera el núcleo del misterio. Las procesiones con un enorme falo fueron la forma más pública de los festivales de Dioniso, las grandes Dionisias[97]. En las iniciaciones de pubertad, por supuesto, el encuentro con la sexualidad es normal y necesario. El cambio de la infancia a través de la pubertad a la madurez y el matrimonio es el modelo natural, arquetípico, del cambio de estatus, y elementos de esta secuencia pueden estar bien conservados en los misterios, especialmente en los misterios dionisíacos. Hay algunas indicaciones de que sólo las mujeres casadas, no vírgenes, podían ser *bakchai* en sentido pleno[98]. Plutarco, en la consolación a su esposa, se refiere a su común iniciación en los misterios de Dioniso[99]. Los frescos de la Villa de los Misterios han sido interpretados también como preparaciones para el matrimonio o una forma de

92. Brendel 1966, 235 fig. 18: «Lycurgus crater», *RVAp* 16/5, cf. 16/29, 18/7, 18/297; Esquilo *Prometeo encadenado* 682; más gráfico es Virgilio *Eneida* 7.376 ss. (Brendel 235, 51): *dant animos plagae* (383).

93. Horacio *Odas* 3.26.11 s.

94. Hesiquio *katharthenai: mastigothenai*; cf. Teócrito 5.119; *HN* 27.

95. Véase Introducción, n. 43.

96. Diodoro 4.6.4.

97. *GGR* 590-594, pl. 35, 2/3; *HN* 69-71.

98. Diodoro 4.3.3, cf. Eurípides *Fenicias* 655 s.; pero en Eurípides *Bacantes* 694 (texto discutido) parece haber vírgenes entre las *bakchai*.

99. Plutarco *Cons. ad ux.* 611d.

matronalia romana[100]; el encuentro con el falo sin velo, tan destacado en las escenas de iniciación, se adapta perfectamente a esa perspectiva[101]. Los vasos apulios del siglo IV, destinados principalmente a un uso funerario y por tanto muy probablemente relacionados con los misterios de Dioniso, describen habitualmente el encuentro del macho y la hembra en el entorno báquico. Este tipo de iconografía ha sido interpretada como referida a una esperanza de «escatogamia» en el Eliseo[102], la felicidad final en el más allá; pero estas pinturas, que no ofrecen ninguna indicación del Hades, pueden también insinuar iniciaciones, o a la vez iniciaciones y vida después de la muerte, dado que el festival de los iniciados continúa tras la muerte[103].

Directo y burdo, por contraste, es el testimonio de Livio con respecto a las Bacanales de 186 a. C.: con tanta claridad como la mojigatería de Augusto habría permitido, dice que los iniciandos sufren una violación homosexual, *simillimi feminis mares*[104]. En alguna ocasión los investigadores aconsejaron no creer en calumnias de este tipo, pero difícilmente podemos estar seguros. No es difícil encontrar paralelos de iniciaciones en otros lugares[105]. Se podría estar tentado de establecer algunas asociaciones con el curioso hecho de que representaciones marcadamente andróginas de Eros llegaran a ser bastante prominentes en las últimas pinturas de vasos apulios, hacia 300 a. C. Pero si la práctica homosexual de este tipo llegó a existir alguna vez en los círculos mistéricos italiotas, evidentemente no podía perdurar. Lo que encontramos después de la catástrofe de las Bacanales es definitivamente simbolismo; simbolismo sexual, sin duda, pero en una forma que no podía violar la integridad corporal de ninguno de los participantes, y difícilmente la integridad de su fantasía, aun cuando hubiera alguna respuesta emocional al falo en el *liknon*. Es simbolismo y no orgías «reales» lo que moldea las formas más durables de ritual.

Se cita una forma especial de iniciación con un significativo simbolismo sexual en relación con los misterios de Sabacio; consistía en

100. Matrimonio: M. Bieber, *JdI* 43 (1928) 298-330; *Matronalia*: Brendel 1966, 258 s.

101. Véase, nn. 24 ss.

102. G. Patroni, «Questioni vascolari», *Rend. Linc.* III, 21 (1912) 545-600; H. R. W. Smith 1971.

103. Cf. c. I, nn. 49 y 56.

104. Livio 39.15.9; *stuprum*, 39.10.7, 13.10, 8.7. Cf. c. II, n. 11.

105. Cf. G. Bleibtreu-Ehrenberg, *Mannbarkeitsriten: Zur institutionellen Päderastie bei Papuas und Melanesiern* (Frankfurt, 1980); H. Patzer, «Die griechische Knabenliebe» *Sitzungsber. Frankfurt* 19,1, 1982.

hacer pasar una serpiente de metal por debajo de las ropas del iniciando. Éste es el «Dios entre los pliegues de la túnica», *Theos dia kolpou*[106]. Los investigadores están de acuerdo en que ésta es una forma de unión sexual con el dios; en el mito, Perséfone es fecundada por Zeus en forma de serpiente, y la leyenda ha asociado las serpientes de las *orgia* de Dioniso con la fecundación de Olimpia, madre de Alejandro, por un dios[107]. Pero en el ritual de Sabacio esto se transforma por un doble simbolismo: falo por serpiente, y serpiente por artefacto. El ritual debe de haber sido bastante impresionante, pero el temor real vendría no tanto de las asociaciones sexuales como de la idea de tocar una serpiente, especialmente desde el momento en que el iniciando, a la luz oscilante de las antorchas, apenas podía saber con seguridad lo que era real y lo que era artefacto. Aun aquí, la sexualidad en sí misma no es el secreto en cuestión.

Los misterios eleusinos fueron notables por su «pureza»[108], que no excluía sin embargo encuentros o exhibiciones sexuales. Yaco era equiparado con Dioniso. Pero en la que medida en que sabemos, no existía ningún simbolismo fálico, y si existieron otras «manipulaciones indecibles» en el contexto de las ceremonias nocturnas, el secreto ha sido bien guardado[109]. Aun más en los misterios mitraicos, la virilidad belicosa parece haber suprimido cualquier intimidad sexual; en cualquier caso, se decía que «Mitra odia a las mujeres»[110]. Todavía nos podemos asombrar de la atención dedicada a los genitales del toro moribundo en los relieves, que describen cómo el semen es recogido en una crátera, con un escorpión agarrado a los testículos, y el rabo transformado en espigas de trigo. Esto parece insinuar temas de fertilización, castración y procreación milagrosa para los que no tenemos ningún texto. La castración sigue siendo un centro de interés fascinan-

106. Clemente *Protr.* 2.16.2; Arnobio 5.21; Fírmico *Err.* 10; *Pap. Gurob.* (véase c. III, n. 25) I, 24; véase Dieterich 1923, 123 s.

107. Plutarco *Alejandro* 2; sobre la historia de Nektanebos, véase R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*[2] (München, 1977), 77-83.

108. Diodoro 5.4.4.

109. Para *arrheta* en Eleusis, véase Graf 1974, 194-199; *HN* 280-287; las pruebas para el «matrimonio sagrado» son escasas, *HN* 284; para los mitos secretos, véase c. III, n. 44. La iconografía del siglo IV añade a Afrodita al círculo de los dioses eleusinos, y Core aparece alguna vez representada medio desnuda (Metzger 1965, pl. 23), cf. las alusiones sexuales de «ver a Core», Cicerón *De nat. deorum* 3.36 (*GR* 284,45). El relato de Psellos de los «misterios eleusinos» en *De operatione daemonum* pp. 36 s. Boissonade es una mezcolanza de Clemente *Protr.* 15-23.

110. Pseudo-Plutarco *De fluv.* 23 (cf. Burkert, *Würzburger Jahrb.* 5, 1979, 260). Sobre el significado de *nymphus*, véase n. 47 *supra*; para los misterios de Atis, véase n. 44.

te en los misterios de Méter; en un sentido, por su negación radical, la sexualidad se hace aquí más obsesiva que en cualquier otro lugar. Está, además, la enigmática insinuación a la «cortina nupcial» en los misterios de Atis.

El cuadro presentado por el culto de Isis es extraño. No existen símbolos sexuales evidentes. Cabezas afeitadas y vestidos de lino, procesiones, oraciones, agua, incienso y sistros, todo parece severo y puritano; si el agua sagrada del Nilo es idéntica al poder procreador del redescubierto Osiris, ésta es en definitiva una forma completamente diluida del simbolismo sexual. Sin embargo, el culto de Isis tenía una gran atracción y una influencia considerable no sólo sobre las *hetairai*; en Roma, incluso una noble matrona, Paulina, fue al templo de Isis a pasar la noche con el dios Anubis, que la había llamado. El dios no era tal, por supuesto, sino más bien el *eques* romano Decio Mundo oculto bajo una máscara de chacal[111]. Pero no podemos sacar muchas conclusiones de este escándalo, que provocó que el emperador Tiberio prohibiera una vez más a los sacerdotes de Isis en Roma; escándalos comparables han sucedido incluso en las sectas cristianas hasta hoy, sin afectar a la teología cristiana, de la que no revelan nada. Por otra parte, la misma importancia de la abstinencia sexual en la preparación de las ceremonias de Isis[112] atrae la atención hacia un centro que está velado. Un sacerdote de Isis de Prusa, en un epigrama publicado recientemente, es alabado por haber arreglado «la cama, cubierta con lino, lo que es indecible para el profano»; la palabra empleada para cama, *demnion*, no sugiere un diván para la cena[113]. Un ritual «indecible» de matrimonio sagrado parece insinuarse ahí; sus correspondencias con el mito Isis-Osiris son bien conocidas.

Hablar de los misterios de Eros se convirtió en rutina principalmente bajo el impacto del *Banquete* de Platón. En los relatos posteriores y en la literatura con ellos relacionada, más de un amante es propenso a proponer a su compañera la iniciación en los misterios de este dios en concreto[114]. Paralelamente a esto se desarrolló la posibilidad de hacer alusiones o insinuaciones obscenas mediante el uso del

111. Josefo *Antigüedades judías* 18.4 (73); véase Merkelbach 1962, 16-18.

112. Tibulo 1.3.26; Propercio 3.31.2; Fehrle 1910, 135-137.

113. S. Şahin en *Hommages à M. J. Vermaseren* (Leiden, 1978), 997 s.; *SEG* 28, 1585; para *demnion*, cf. Calímaco *Himno* 4.248.

114. *Telos = gamos* parece ser antiguo, cf. Esquilo, *Siete contra Tebas* 367; Pollux 3.38; H. Bolkestein, «*Telos hogamos*», *Meded. Kon. Nederl. Ak. Wet.* 76 (1933) 21-47. Para la explicación festiva de los misterios de Eros, véase, por ejemplo, Jenofonte de Éfeso 2.9.2-13.8; 3.9.2-4.2.10; Aquiles Tacio 1.2.2; 2.19.1.

lenguaje de los misterios[115]; ¿qué otra cosa podían ser los secretos de la noche? Petronio tiene una parodia de los misterios de Príapo en la casa de Quartilla que deja poco que desear en cuanto a claridad, salvo por el carácter fragmentario del texto[116]. Los adversarios de los gnósticos atribuyeron a éstos celebraciones mistéricas que implicaban conocimiento carnal[117]. Si eso fue cierto, fue una vez más un experimento de corta duración. Desde luego, la abstinencia sexual es un prerrequisito para la participación en prácticamente todos los misterios, como lo es en algunos otros cultos[118]. Esto estimularía la expectación y la atención a ciertos signos. La sexualidad se convierte en un medio de abrirse paso a alguna experiencia no habitual, más que en un fin en sí misma.

El camino más fácil para acceder a una experiencia fuera de lo común es mediante el uso de drogas. El papel de las drogas en los contextos religiosos ha sido atentamente explorado en años recientes; en realidad, hay quienes no se convencerán nunca de que haya podido haber misterios sin drogas. Kerényi pensó en alguna ocasión que el ingrediente del *kykeon* bebido en Eleusis, *Mentha pulegium* (*glechon*), puede haber sido suavemente alucinógeno[119], y otros encontraron hongos representados en lugares inesperados[120]. Una conjetura más compleja con respecto a Eleusis es que se empleaba el cornezuelo del centeno (*ergot, horned rye* en inglés; *Mutterkorn* en alemán), un hongo que crece en las espigas del grano. Se nos ha dicho que entre sus constituyentes solubles en agua están la ergonovina y algunas trazas de LSD[121]. Pero aunque la llanura de Rharion, en Eleusis, pudiera haber estado infectada por esta plaga, como Wasson y sus seguidores suponen, habría que preguntarse por la cantidad necesaria para pro-

115. *Mystike syndiagoge* para la relación homosexual, Diógenes Laercio 10.6 (calumnia contra Epicuro); «sacerdote de madre e hija», Andócides 1.124; *arrhetopoioi*, Luciano *Lex.* 10.

116. Petronio *Satiricón* 16-26.

117. Véase Introducción, n. 12.

118. Véase Fehrle 1910; *HN* 60 s. *Schol. Nik. Alex.* 410 atestigua el empleo de *peganon* (ruda), que se creía reprimía la sexualidad, por «los que son iniciados» *tout court*. El hierofante eleusino emplea cicuta para la castración química temporal, *HN* 284. Abstinencia en los misterios de Dioniso: Livio 39.9.4, 10.1, Ovidio *Fasti* 2.313 ss.; en el culto de Méter, Marinus *Vit. Procl.* 19; para Isis, véase n. 112.

119. Kerényi 1967, 96; 179 s.; 1976, 36-38; cf. W. Schmidbauer, «Halluzinogene in Eleusis?», *Antaios* 10 (1968/69) 18-37.

120. Para el origen del *soma* védico, la hipótesis de la amanita puede ser tomada en serio; véase R. G. Wasson, *Soma: Divine Mushroom of Immortality* (New York, 1968); crítica: J. Brough, *Bull. School of Or. and Afr. Studies* 34 (1971) 331-362.

121. Wasson 1978.

porcionar visiones felices a miles de participantes; además, la intoxicación con cornezuelo se describe normalmente como algo bastante desagradable y en absoluto como un estado eufórico. Podría tenerse en cuenta el empleo del opio en Eleusis, dado que la amapola, junto con la espiga de trigo, es el atributo constante de Deméter. La diosa subminoica de Gazi, en Creta, adornada con amapolas, ha sido desenmascarada como una verdadera diosa del opio[122], y se dice que se encontró una pipa de opio en un santuario de Kitión, Chipre, aproximadamente de la misma época[123]. Ovidio representa a Deméter durmiendo al niño eleusino, Triptólemo, con el empleo de jugo de adormidera[124]. De esta manera, todos los elementos están presentes, pero se mantiene el problema de cómo el opio podía haber estado disponible para miles de iniciados que ni siquiera fumaban. La especulación podría encontrar un camino que va desde el soma indoiranio hasta los misterios de Mitra, pero las pruebas son inexistentes[125].

Lo que quizá sea más importante es que el uso de drogas, como nuestra época se ha visto condenada a comprobar, no crea un verdadero sentido de comunidad, sino que conduce más bien al aislamiento. Si Carlos Castaneda, con el grado de autenticidad que tenga, nos ha ofrecido un relato de algo que se asemeja a unos misterios de la droga[126], la característica más llamativa es el largo y difícil período de aprendizaje, bajo la dirección de un único maestro, de las «enseñanzas de don Juan». En un nivel topológico, esto equivale a la sucesión de magos o «artesanos» carismáticos, pero no a la experiencia comunal de los antiguos misterios, abierta al público que lo solicite en unos pocos días. Una semana debió de ser suficiente en el caso de Eleusis, y menos en el de Samotracia. Para una ceremonia como la que R. G. Wasson afirma haber experimentado en México[127], en el transcurso de la cual él se acostó en un saco de dormir mientras un chamán seguía

122. La prueba radica en las incisiones, marcadas con pintura, sobre las cápsulas de adormidera de la estatua; P. G. Kritikos, *Bulletin on Narcotics* 19 (1967) 23; Kerényi 1976, 35-39.

123. V. Karageorghis, *CRAI* 1976, 234 s.; *BCH* 100 (1976) 881, fig. 78.

124. Ovidio *Fastos* 4.531-534, 547 s.

125. R. A. Bowman, *Aramaic Ritual Texts from Persepolis* (Chicago, 1970), encontró pruebas para las ceremonias de Haoma en vasijas de piedra del siglo V; una interpretación diferente de la inscripción es la dada por W. Hinz, *Acta Iranica* 4: *Monumentum H. S. Nyberg*, 1975, 371-385.

126. C. Castaneda, *The Teachings of Don Juan* (Berkeley, 1968) [*Las enseñanzas de don Juan*, FCE, México, 1974]. Éste no es lugar para documentar la discusión provocada por este *best-seller*.

127. Wasson 1978, 17, 20-22; «saco de dormir», 21.

cantando, la escalinata del Telesterion habría sido completamente inadecuada. Un rey que deseó hacer un favor a su *hetaira* durante las noches de Eleusis le ofreció un asiento próximo al hierofante[128], no un saco de dormir. Así pues, es por contraste más que por analogía como la hipótesis de las drogas ayuda a la comprensión de los antiguos misterios.

Hay razones para enfatizar una forma de felicidad comunal más prosaica que la que estaba presente en todos los antiguos misterios: la de festejar o compartir una comida opulenta. También esto hace surgir las sospechas del observador más puritano, como si se hiciera de la religión un pretexto para deseos claramente seculares. Nilsson denunciaba los «pseudomisterios de la Antigüedad tardía»[129]. Sin duda, la crátera con vino estaba en el centro de la mayor parte de las *orgia* báquicas[130], y tampoco la carne asada estaba ausente. En los misterios de Eleusis, después de la noche de las visiones, parece, había sacrificios de toros en los que los efebos demostraban su fuerza «levantando los toros» para el sacrificio[131], que debían entonces ser consumidos por la muchedumbre feliz. A los servidores de Méter, los *galloi*, no les estaba permitido comer cereales, pero vivían alegremente de la carne de los sacrificios que exhortaban a los demás a que ofrecieran[132]; un *kriobolion* y todavía más el *taurobolion* debían de ser acontecimientos felices para ellos. Cuando el culto de Méter llegó a Roma, inmediatamente los adoradores se organizaron en grupos para el festejo común[133]. En cuanto a Isis y Sérapis, las *deipna* están entre los hechos mejor establecidos: los adeptos del culto se reunirían en un *oikos* en los lechos o divanes, *klinai*, preparados de una manera especial para la comida y la bebida ceremonial[134]. En los mitreos excavados, los restos de huesos de animales de diferentes especies muestran claramente que los divanes no se utilizaron para postrarse en oración, como suponía

128. Demetrio Poliorcetes, Hegesandro en Ateneo 167 s.

129. Nilsson 1950.

130. Pero el vino y la embriaguez podían ser considerados también como una venganza del dios, como indica un extraño pasaje de Platón *Leyes* 672b. En este sentido, «liberación» es contrastada con «locura», Dioniso *Lysios* con Dioniso *Bakcheios*, Pausanias 2.2.6.

131. *HN* 292,85.

132. Juvenal 2.111-116, 6.511-521; Juliano *Or.* 5,173c; *S&H* 119. Una estela de Misia con festín sacrificial, Foucart 1873, 238-240, *GGR* II, p. 14,4; *cubiculum*, CCCA III, 471; véase también CCCA IV, 2; 125.

133. Cf. c. II, n. 34.

134. *Deipna*, *SIRIS* 44, cf. 120; pp. 54 s. CE 99; *kline*, p. 64 *CE* 20; cf. n.º 111; 270; *oikos*, *SIRIS* 109, cf. también 149, 265, 291. H. C. Youtie, «The Kline of Sarapis», *HThR* 41 (1948) 9-29 = *Scriptiunculae* I (1973) 487-509.

Cumont, sino para consumir copiosas comidas[135]. En la iconografía mitraica, Mitra y Helios se deleitan juntos en una mesa cubierta con la piel del toro sacrificado, consumiendo su carne, sin duda, mientras los grados inferiores, de Cuervo a León, sirven la mesa[136]. En todos estos casos los alimentos sacrificiales son fiestas reales, alegres, con abundancia de comida, en contraste con la vida más bien frugal de cada día. No hay una reducción a un nivel puramente simbólico, como es característico de la comunión cristiana. Sólo la simplicidad de ésta hizo posible una religión de masas, mientras los misterios seguían siendo organizaciones costosas con un número de miembros restringido; eran demasiado caras para ser asequibles a todos.

La perspectiva cristiana plantea sin embargo la cuestión de si existía en los misterios paganos alguna forma de comunión o de sacramento, algo que pueda corresponderse con la Eucaristía. Justino cuenta que en los misterios de Mitra había pan y una copa de agua a imitación de la práctica cristiana[137]; nada sabemos sobre el lugar o la función de este detalle en el complejo de las reuniones y la séptuple iniciación. Beber el *kykeon*, un caldo de cebada, era un acontecimiento importante en los misterios eleusinos; marcaba el final del festejo[138] y representaba la forma aborigen de una dieta cereal que se puso en práctica una vez el «canibalismo» hubo llegado a su fin. Una vez más, ignoramos el lugar de este acto en las ceremonias. En los misterios báquicos, la felicidad, *makaria*, se le presentaba al iniciado en la forma de un pastel[139], así como Higia, «Salud», podía ser comida en el culto de Asclepio[140]. El motivo de «comerse al dios», que ha fascinado de manera especial a los observadores cristianos[141], sólo está explícito en

135. Turcan 1981b, 346 s.; 1981a, 78-80; Kane 1975; *contra*, Cumont 1923, 150: «knieten im Gebet», cf. 153.

136. Véase especialmente el relieve con frecuencia reproducido de Konjic, Dalmatia, *CIMRM* 1896; Merkelbach 1984, fig. 148.

137. Justino Mártir *Apol.*.1.66.4.

138. *Himno homérico a Deméter* 208-210; *synthema* eleusino, véase n. 22; Kerényi 1967, 177-185; Richardson 1974, 244-248.

139. Harpocración *neelata*, referido a Demóstenes 18.259, cf. n. 36. Incluso en religiones más espiritualizadas el paraíso se representa con frecuencia como un festín, véase F. Cumont, *After Life in Roman Paganism* (New Haven, 1922), 204-206; A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background* (London, 1964), 72-76; cf. también Platón *Fedro* 247a.

140. Herondas 4.94 s.; Ateneo 115a; Hesiquio *s. v. hygieia; Anecd. Bekk.* 313.13; R. Wünsch, *ARW* 7 (1904) 115 s.

141. La idea fue expuesta especialmente por J. G. Frazer, *The Golden Bough* VIII[3] (London, 1966) 48-108, seguido parcialmente por la teoría del sacrificio de W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*[2] (Cambridge, 1884).

una única y famosa versión del mito de Dioniso en la que los Titanes, los antepasados del hombre, prueban el sabor de su víctima divina, a la que han dado muerte, una vez cocinada y asada[142]. Un escolio de Clemente de Alejandría lo pone en relación con el ritual dionisíaco más comúnmente descrito de «comer carne cruda», *omophagia*, pero la incompatibilidad de lo crudo frente a lo cocinado fue observada incluso antes de Lévi-Strauss[143]. La acción sacramental de beber vino en correspondencia con los mitos de muerte y desmembramiento puede ser supuesta a partir del ritual de las Antesterias áticas, pero se trataba de ritos públicos, no de misterios[144]. Un motivo recurrente en los rumores que rodean a las ceremonias «indecibles», secretas, es la sospecha de canibalismo, el más horrible crimen común que mantiene unidos a extraños participantes. Esta sospecha se volvió contra los judíos y los cristianos; alcanzó a los santuarios de Mitra y Ma Bellona[145]; y se encuentra hábilmente desarrollada en una escena del relato de Loliano[146]. Aunque esas escenas fueran algo más que fantasías, no suponían «comerse al dios».

Probablemente sea preferible buscar un trasfondo más general a estas formas fantásticas, reales y simbólicas de la fiesta comunal. La institución aborigen del sacrificio animal, con la inevitable antinomia de matar y comer —presuponiendo la vida la muerte y resurrección de la parte complementaria— se actualiza por la representación de la renuncia y la plenitud, el duelo y la alegría, la búsqueda y el encuentro, el ayuno y el festín[147]. Evidentemente, los misterios participan de ese ritmo más general. Entre las inscripciones encontradas en el Mitreo de Santa Prisca, en Roma, un hexámetro, conservado de manera incompleta, es desacostumbradamente sugerente y se ha hecho célebre: «Nos salvaste... por el derramamiento de la sangre» (*et nos servasti... sanguine fuso*)[148]. La palabra del centro no puede establecerse

142. Véase c. III, n. 38.

143. *Schol. Clem. Protr.* p. 318, 5 Stählin; para la distinción entre menadismo y el mito del desmembramiento, véase W. F. Otto, *Dionysos*[4] (Frankfurt 1980; [1]1933) 120 [*Dioniso*, trad. de C. García Ohlrich, Siruela, Madrid, 1997]. Véase también M. Detienne, *Dionysos mis à mort* [*La muerte de Dionisos*, trad. de J. J. Herrera, Taurus, Madird, 1983]).

144. *HN* 218-226.

145. Cf. n. 86; Ma Bellona: Dión Casio 42.26.2.

146. Henrichs 1972, esp. 28-36; cf. A. Henrichs, «Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians», *Kyriakon, Festschrift, J. Quasten* (Münster, 1970), 18-35.

147. Véase *HN passim.*

148. Vermaseren y van Essen 1965, 217 s.; H. D. Betz, *Novum Testamentum* 19 (1968) 7 s.; Hinnells 1975, 304-312, Kane 1975, 314-321; para el estado presente de

con certeza; se leyó *eternali*, «eterno», y fue rechazado después. Pero aun así, encontramos el concepto de salvación mediante el acto de dar muerte referido sin duda al dios que sacrifica al toro, y esto tiene sentido en varios niveles. Fue «salvación» para la raza de los hombres que tuvieron que cazar animales grandes en un medio ambiente cambiante; fue «salvación» el sustituir la caza por el cultivo de cereales en una etapa posterior, tal como se representaba mediante el rabo del toro transformado en trigo. De esta manera, la acción del dios es la imagen básica de la salvación como tal, prefigurando las esperanzas de los individuos integrados en ese culto tanto para el presente como para el futuro. Esta concepción es tan primitiva como fundamental, y no es fácilmente desbancada por la espiritualización.

Es cierto sin embargo que se esperaba de los misterios un tipo de experiencia más especial más allá del modelo sacrificial general. Un verdadero cambio de conciencia en el éxtasis es algo típico de las dos divinidades mayores de los misterios, Dioniso y Méter; con frecuencia aparecen juntos en este aspecto[149]. La «locura» es una característica distintiva de la *bakcheia* en su sentido pleno[150] y los devotos de la Madre frigia se volvían *entheoi* o *theophoretoi*, «llevados por la divinidad», especialmente bajo el efecto de cierta clase de música[151]. Sin embargo, esto no resulta idéntico al ritual mistérico en general. El conocido dicho de que «muchos son los portadores del *narthex*, pero pocos los *bakchoi*»[152] parece indicar justamente este hecho, que «ser tomado por el dios»[153] es un acontecimiento que sucederá de una manera imprevisible, y probablemente sólo a unos pocos individuos especiales. Hay dones mediúmnicos que están más allá del alcance de la mayoría. Ni siquiera la droga más común identificada a menudo con Dioniso, el vino, basta para provocar una verdadera *bakcheia*; cualquiera puede beber, pero no todos son *bakchoi*.

Por supuesto también en estos casos existen ciertas técnicas para controlar la experiencia. «Como los extáticos báquicos y coribánticos», escribe Filón, «ellos [los terapeutas] continúan poseídos hasta que ven el objeto de su deseo»[154]. Filón describe la búsqueda de la

la inscripción, véase E. Paparatti en Bianchi 1979, 911-913, con Apéndice II, pl. 23, y figs. 12-13 *ibid.* antes de p. 127.

149. Desde Píndaro *fr.* 70b = *Dith.* 2, cf. Eurípides *Bacantes* 118 ss.

150. Véase S. G. Cole, GRBS 21 (1980) 226-231; *GR* 292.

151. Véase c. I, nn. 32-33.

152. Platón *Fedón* 69c; *OF* 235.

153. *Entheos*, expresión que se encuentra en Heródoto 4.79.4.

154. Filón *Vit. cont.* 12; cf. 85: «En el éxtasis báquico se embeben del amor de los dioses, sin mezcla...».

visión, sea ilusión o realidad, y sugiere que algo semejante sucede a las bacantes y a los coribantes. Plutarco afirma convencido que los espíritus, *daimones*, participan en las celebraciones mistéricas[155]. Incluso tenemos una descripción clínica del éxtasis en el culto de Méter, tal como es visto por un médico: los *galloi* «se transforman por la música de la flauta y la alegría del corazón [*thymedie*], o por la embriaguez, o por instigación de los presentes» —interesante observación de la interdependencia de actores y espectadores—. «Esta locura es posesión divina. Cuando salen del estado de locura, están de buen humor, libres de pesar, como si se hubieran consagrado por la iniciación al dios[156].» Más sencillo es el relato que Arístides Quintiliano, el musicólogo, da de la iniciación báquica; sigue en alguna medida la concepción aristotélica de *katharsis*: «Éste es el objetivo de la iniciación báquica, que la ansiedad depresiva [*ptoiesis*] de las personas menos cultas, producida por su forma de vida, o algún infortunio, se disipe mediante las melodías y las danzas del ritual de manera gozosa y festiva». Es, pues, una forma de psicoterapia que incluso sería compatible con las corrientes más recientes que se desarrollan actualmente. La condescendiente referencia a los «menos cultivados» es indicativa de una dimensión social que no se encuentra con frecuencia en los documentos de que disponemos[157]. Aún más desaprobadora y pretendidamente realista es la explicación que da Livio del éxtasis y los milagros experimentados en las Bacanales: era sólo la falta de sueño, escribe, y el vino y los sonidos musicales y los gritos durante toda la noche lo que aturdía a la gente[158]. Se trata de una serie de estímulos que todo racionalista puede aceptar. Pero tal interpretación cierra las puertas del secreto más que revelarlo.

Ningún éxtasis, en el sentido pleno del término, puede acreditarse en Eleusis[159], y aún menos en el culto de Isis o Mitra. Sería tan engañoso pensar en un misticismo en el sentido verdadero como aceptar la hipótesis de la droga. Contamos con un notable pasaje de Proclo, director de la Academia en el siglo V d. C. Eleusis había sido

155. Plutarco *Def. or.* 417a, c.

156. Areteo 3.6.11, cf. Celio Aurel. 152; *apomainesthai* significa en el contexto el fin del entusiasmo, *pace LSJ*, cf. R. Renehan, *Greek Lexicographical Notes* (Göttingen, 1975), 37.

157. Arístides Quintiliano 3.25, p. 129, 12-15 Winnington-Ingram; para *ptoiesis*, cf. Eurípides *Bacantes* 214, Platón *Fedón* 108b, Plutarco *De fac.* 943c. Para *katharsis*, véase c. I, n. 32, para el prejuicio social, c. II, n. 7.

158. Livio 39.15.9 (cf. 8.8, 10.7): *vigiliis vino strepitibus clamoribusque nocturnis attoniti.*

159. Pero véase Graf 1974, 136.

destruido unos quince años antes de que él naciera, y los sacrificios paganos fueron prohibidos por ley en su tiempo; sin embargo, conocía a la hija de Nestorio, el hierofante eleusino, y la admiraba como guardiana de las tradiciones más sagradas[160]. Así, lo que escribe sobre los misterios debería ser tomado seriamente como portador de la auténtica tradición. Proclo escribe lo siguiente sobre las *teletai*[161]: «Provocan la simpatía de las almas con el ritual [*dromena*] de una manera que nos resulta ininteligible, y divina, de modo que algunos de los iniciandos son afectados por el pánico, y quedan llenos de temor divino; otros se asimilan a los símbolos sagrados, dejan su propia identidad, se relacionan con los dioses, y experimentan la posesión divina». El mismo hecho de que las reacciones aquí descritas no sean uniformes, sino que varíen entre la perplejidad y la exaltación indica que no se trata de una libre especulación basada en unos postulados, sino de una descripción de lo que se ha observado: *sympatheia* de almas y rituales, alguna forma de resonancia que no se manifiesta en todos los casos pero que, una vez aparecida, transformará profundamente o incluso hará añicos las construcciones de la realidad. Ignorantes del ritual e incapaces de reproducirlo, no podemos recrear esa experiencia, pero podemos reconocer lo que allí había: una oportunidad de «unirse al *thiasos* con la propia alma», *thiaseuesthai psychan*, y esto significaba felicidad[162].

Los misterios eran demasiado frágiles para sobrevivir por sí mismos como «religiones». Eran opciones dentro de la multiplicidad del politeísmo pagano, y desaparecieron con él. Queda una extraña fascinación incluso en los destellos y conjeturas de fragmentos evocadores: la oscuridad y la luz, la angustia y el éxtasis, el vino, la espiga de trigo. Los *logoi* siguieron siendo provisionales, sin que alcanzasen el nivel de sistema o credo. Bastaba saber que había puertas al secreto que podían abrirse para aquellos que sinceramente lo buscaban, lo que significaba que había una oportunidad de escapar de los caminos cerrados y los yermos de una existencia previsible. Tales esperanzas fueron intentos de crear un contexto de sentido en un mundo banal, deprimente y a menudo absurdo, proporcionando la experiencia de un gran ritmo en el que las resonancias de la psique individual podían ser integradas a través de un acontecimiento asombroso de *sympatheia*.

160. Véase Clinton 1974, 43.

161. *In Remp.* II 108, 17-30 Kroll: αἰτελεταὶ ... συμπαθείας εἰσὶν αἴτιαι ταῖς ψυχαῖς περὶ τὰ δρώμενα τρόπον ἄγνωστον ἡμῖν καὶ θεῖον· ὡς τοὺς μὲν τῶν τελουμένων καταπλήττεσθαι δειμάτων θείων πλήρεις γιγνομένους, τοὺς δὲ συνδιατίθεσθαι τοῖς ἱεροῖς συμβόλος καὶ ἑαυτῶν ἐκστάντας ὅλους ἐνιδρῦσθαι τοῖς θεοῖς καὶ ἐνθεάζειν. Cf. I 75, 5-16.

162. Eurípides *Bacantes* 75.

BIBLIOGRAFÍA

Alföldi, A. 1979. «Redeunt Saturnia regna VII: Frugifer-Triptolemos im ptolemäisch-römischen Herrscherkult», *Chiron* 9, 553-606.

Altmann, W. 1905. *Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit*, Berlin.

Alviella, G. d'. 1981. *The Mysteries of Eleusis: The Secret Rites and Rituals of the Classical Greek Mystery Tradition*, Wellingborough.

Anrich, G. 1894. *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen.

Assmann, J. 1979. «Isis und die ägyptischen Mysterien», en W. Westendorf, ed., *Aspekte der spätägyptischen Religion*, Wiesbaden, 93-115.

Baratte, F. 1974. «Le sarcophage de Triptolème au Musée du Louvre», *Rev. Arch.*, 271-290.

Baslez, M. F. 1977. *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, Paris.

Bastet, F. L. 1974. «Fabularum dispositas explicationes», *BABesch* 49, 207-240.

Beck, R. 1984. «Mithraism since Franz Cumont», *ANRW* II, 17 (4), 2002-2115.

Bérard, C. 1974. «Silène porte-van», *Bull. Assoc. pro Aventico* 22, 5-16.

Berner, W. D. 1972. «Initiationsriten in Mysterienreligionen, im Gnostizismus und im antiken Judentum», diss. Göttingen.

Beskow, P. 1979. «Branding in the Mysteries of Mithras?», en Bianchi 1979, 478-501.

Bianchi, U. 1975. «Mithraism and Gnosticism», en Hinnells 1975, 457-465.

— 1976. *The Greek Mysteries*, Leiden (Iconography of Religions XVII, 3).

— ed. 1979. *Mysteria Mithrae*, Leiden (*EPRO* 80).

— 1980. «Iside dea misterica. Quando?», en *Perennitas: Studi A. Brelich*, Roma, 9-36.

— y M. J. Vermaseren, eds. 1982. *La soteriologia dei culti orientali nell' Impero Romano*, Leiden (*EPRO* 92).

— 1984. «La tipologia storica dei misteri di Mithra», *ANRW* II, 17 (4), 2116-2134.
Bidez, J. y F. Cumont 1938. *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystape d'après la tradition grecque*, 2 vols. Paris.
Bleeker, C. J., ed. 1965. *Initiation*, Leiden (*Numen* supl. 10).
Bösing, L. 1968. «Zur Bedeutung von 'renasci' in der Antike», *MH* 25, 145-178.
Bouyer, L. 1953. «Le salut dans les religions à mystères», *RSR* 27, 1-16.
Boyancé, P. 1960/61. «L'antre dans les mystères de Dionysos», *RPAA* 33, 107-127.
— 1966. «Dionysiaca», *REA* 68, 33-60.
Brelich, A. 1963. «Politeismo e soteriologia», en S. G. F. Brandon, ed., *The Saviour God: Comparative Studies in the Concept of Salvation, Presented to E. O. James*, Manchester, 37-50.
— 1969. *Paides e Parthenoi*, Roma.
Bremmer, J. N. 1984. «Greek Maenadism Reconsidered», *ZPE* 55, 267-286.
Brendel, O. J. 1966. «Der grosse Fries in der Villa dei Misteri», *JDAI* 81, 206-260.
Bruhl, A. 1953. *Liber Pater: Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris.
Bultmann, R. 1963. *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*[3], Zürich (1949[1]).
Burg, N. M. H. van den, 1939. «Aporreta Dromena Orgia», diss., Utrecht.
Burkert, W. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass. (ed. alemana, 1962).
— 1975. «Le laminette auree: da Orfeo a Lampone», en *Orfismo in Magna Grecia. Atti del XIV Convegno di studi sulla Magna Grecia*, Napoli, 81-104.
— 1979. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley.
— 1982. «Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans», en Meyer-Sanders 1982, 1-22.
— 1983. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley (ed. alemana, 1972).
— 1985. *Greek Religion*, Cambridge, Mass./Oxford, 1985 (ed. alemana, 1977).
Casadio, G. 1982/83. «Per un'indagine storico-religiosa sui culti di Dioniso in relazione alla fenomenologia dei misteri», I: *SSR* 6 (1982), 209-234, II: *SMSR* 7 (1983), 123-149.
Clemen, C. 1913. *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen (*RGVV* 13, 1).
— 1924. *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*[2], Giessen (1909[1]).
Clinton, K. 1974. *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia.
Coche de la Ferté, E. 1980. «Penthée et Dionysos: Nouvel essai d'interprétation des 'Bacchantes' d'Euripide», en R. Bloch, ed., *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*, Genève, 105-257.

Cole, S. G. 1980. «New Evidence for the Mysteries of Dionysos», *GRBS* 21, 223-238.
— 1984. *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods of Samothrace*, Leiden (*EPRO* 96).
Colpe, C. 1961. *Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*, Göttingen.
— 1969. «Zur mythologischen Struktur der Adonis, Attis-und Osirisüberlieferungen», en *lišān mitḫurti: Festschrift W. von Soden*, Neurkirchen-Vluyn, 23-44.
— 1975. «Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien», en Hinnells 1975, 378-405.
Cosi, D. M. 1976. «Salvatore e salvezza nei misteri di Attis», *Aevum* 50, 42-71.
— 1979. «Attis e Mithra», en Bianchi 1979, 625-638.
— 1982. «Aspetti mistici e misterici del culto di Attis», en Bianchi 1982, 482-502.
Cumont, F. 1896/99. *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vols., Bruxelles.
— 1923. *Die Mysterien des Mithra*³, Leipzig (ed. francesa 1900).
— 1931. *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*⁴, Stuttgart (reed. 1981⁸), trad. de *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929⁴ (1907¹). [*Las religiones orientales y el paganismo romano*, trad. de J. C. Bermejo Barrera, Akal, Madrid, 1987.]
— 1933. «Un fragment de rituel d'initiation aux mystères», *HThR* 26, 153-160.
— 1975. «The Dura Mithraeum», ed. E. D. Francis, en Hinnells 1975, 151-214.
Daniels, C. M. 1975. «The role of the Roman army in the spread and practice of Mithraism», en Hinnells 1975, 249-274.
Deubner, L. 1932. *Attische Feste*, Berlin.
Devereux, G. 1974. «Trance and Orgasm in Euripides: *Bakchai*», en A. Angoff y K. D. Barth, eds., *Parapsychology and Anthropology*, New York, 36-58.
Diakonoff, I. M. 1977. «On Cybele and Attis in Phrygia and Lydia», *AAntHung* 25, 333-340.
Dibelius, M. 1917. «Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiations-Riten», *Sitzungsber. Heidelberg* 1917, 4.
Dieterich, A. 1891. *Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums*, Leipzig.
— 1923. *Eine Mithrasliturgie*³, Leipzig (1903¹).
Diez, E. 1968/71. «'Horusknaben' in Noricum», *OeJh* 49, 114-120.
Dihle, A. 1980. «Zur spätantiken Kultfrömmigkeit», en *Pietas, Festschrift B. Kötting*, Münster, Westfalen, 39-54.
Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley. [*Los griegos y lo irracional*, trad. de M. Araujo, Alianza, Madrid, 1999.]
Dowden, K. 1980. «Grades in the Eleusinian Mysteries», *RHR* 197, 409-427.

Duchesne-Guillemin, J., ed. 1978. *Études mithriaques. Actes du 2ᵉ congrès international*, Téhéran (*Acta Iranica* 17).
Dunand, F. 1973. *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, 3 vols. (I: *Le culte d'Isis et les Ptolémées*; II: *Le culte d'Isis en Grèce*; III: *Les cultes d'Isis en Asie Mineure: Clergé et rituel des sanctuaires isiaques*), Leiden (*EPRO* 26).
Duthoy, R. 1969, *The Taurobolium: Its Evolution and Terminology*, Leiden (*EPRO* 10).
Egger, R. y H. Vetters. 1950. *Dacia Ripensis. Der Grabstein von Čekančevo*, Wien (Schriften der Balkankommission, Antiquar. Abt. II).
— 1951. «Zwei oberitalienische Mystensarkophage», *MDAI* 4, 35-64.
Eisler, R. 1925. *Orphisch-Dyonysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Leipzig.
Eliade, M. 1958/65. *Birth and Rebirth*, New York, 1958, reed. como *Rites and Symbols of Initiation*, New York, 1965. [*Iniciaciones místicas*, trad. de J. Matías Díaz, Taurus, Madrid, 1975.]
Engelmann, H. 1975. *The Delian Aretalogy of Sarapis*, Leiden (*EPRO* 44).
Farnell, L. R. 1896-1909. *The Cults of The Greek States* I-V, Oxford.
Fauth, W. 1984. «Plato Mithriacus oder Mithras Platonicus? Art und Umfang platonischer Einflüsse auf die Mithras-Mysterien», *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 236, 31-50.
Fehrle, E. 1910. *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen (*RGVV* 6).
Ferguson, J. 1970. *The Religions of the Roman Empire*, London.
Festugière, A. J. 1954. *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley (Sather Classical Lectures 26).
— 1972. *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris; *Ibid.* 13-63: «Les mystères de Dionysos» (orig. 1935); *Ibid.* 89-113: «Ce que Tite-Live nous apprend sur les mystères de Dionysos» (orig. 1954).
Foucart, P. 1873. *Des associations religieuses chez les Grecs*, Paris.
— 1914. *Les mystères d'Eleusis*, Paris.
Foucher, L. 1964. *La maison de la procession dionysiaque à 'El Jem*, Paris.
— 1981. «Le culte de Bacchus sous l'empire Romain», *ANRW* II, 17(2), 684-702.
Francis, E. D. 1975. «Mithraic Graffiti from Dura-Europos», en Hinnells 1975, 424-445.
Fraser, P. M. 1972. *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols., Oxford.
Frickel, J. 1984. *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift*, Leiden (Nag Hammadi Studies 19).
Gennep, A. van. 1909. *Les rites de passage*, Paris (*The Rites of Passage*, Chicago, 1960). [*Los ritos de paso*, trad. de J. Aranzadi, Taurus, Madrid, 1986.]
Geyer, A. 1977. *Das Problem des Realitätsbezuges in der dionysischen Bildkunst der Kaiserzeit*, Würzburg.
Giversen, S. 1975. «Der Gnostizismus und die Mysterienreligionen», en J. P. Asmussen y J. Laessøe, eds., *Handbuch der Religionsgeschichte*, Göttingen, 255-299.

Gonzenbach, V. von. 1957. *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit*, Bonn.

Goodwin, J. 1981. *Mystery Religions in the Ancient World*, London.

Gordon, R. L. 1972. «Mithraism and Roman Society: Social Factors in the Explanation of Religious Change in the Roman Empire», *Religion* 2, 92-121.

— 1975. «Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism», en Hinnells 1975, 215-248.

— 1976. «The Sacred Geography of a Mithraeum: The Example of Sette Sfere», *JMS* 1, 119-165.

— 1980. «Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mithras», *JMS* 3, 19-99.

Graf, F. 1974. *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin (*RGVV* 33).

— 1985. *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Roma (Bibliotheca Helvetica Romana 21).

Graillot, H. 1912. *Le Culte de Cybèle, mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris.

Grandjean, Y. 1975. *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leiden (*EPRO* 49).

Gressmann, H. 1923/24. «Die Umwandlung der orientalischen Religionen unter dem Einfluss hellenischen Geistes», *Vortr. d. Bibl. Warburg* III, 5 (1926), 170-195.

Griffiths, J. G. 1976. *Apuleius, The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, con intr., trad. y com., Leiden (*EPRO* 39).

Guarducci, M. 1983. *Scritti scelti sulla religione greca e romana e sul cristianesimo*, Leiden (*EPRO* 98).

Hamilton, J. D. B. 1977. «The Church and the Language of Mystery: The First Four Centuries», *Ephem. Theol. Lovan.* 53, 479-494.

Harder, R. 1943. *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda*, *Abh. Berlin* 14.

Heilmann, W. 1985. «Coniuratio impia. Die Unterdrückung der Bacchanalia als Beispiel für römische Religionspolitik», *Altsprachl. Unterricht* 28 (2), 22-37.

Heinrichs, A. 1972. *Die Phoinikika des Lollianos. Fragmente eines neuen griechischen Romans*, Bonn.

— 1978. «Greek Maenadism from Olympias to Messalina», *HSCP* 82, 121-160.

— 1982. «Changing Dionysiac Identities», en Meyers-Sanders 1982, 137-160.

— 1984a. «Male Intruders among the Maenads: The So-called Male Celebrant», en H. D. Evjen, ed., *Mnemai: Classical Studies in Memory of K. K. Hulley*, Chicago, 69-91.

— 1984b. «Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard», *HSCP* 88, 205-240.

Hepding, H. 1903. *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen (*RGVV* 1, reed., Berlin, 1967).
Herbig, R. 1958. *Neue Beobachtungen am Fries der Mysterien-Villa in Pompeji*, Baden-Baden (Deutsche Beiträge zur Altertumswissenschaft 10).
Hinnells, J. R., ed., 1975. *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, I-II, Manchester.
— 1976. «The Iconography of Cautes and Cautopates, I: The Data», *Journal of Mithraic Studies* 1, 36-37.
Hölbl, G. 1979. *Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien*, Leiden (*EPRO* 62).
Hommel, H. 1983. «Antike Bussformulare. Eine religionsgeschichtliche Interpretation der ovidischen Midas-Erzählung», en *Sebasmata* I, Tübingen, 351-370.
Horn, H. G. 1972. *Mysteriensymbolik auf dem Kölner Dionysosmosaik*, Bonn.
Hornbostel, W. 1973. *Sarapis. Studien zur Ueberlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, Leiden (*EPRO* 32).
Janko, R. 1984. «Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory», *CQ* 34, 89-100.
Jeanmaire, H. 1939. *Couroi et Courètes*, Lille.
— 1951. *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*, Paris.
Johnson, S. E. 1984. «The Present State of Sabazios Research», *ANRW* II, 17 (3), 1583-1613.
Kane, J. P. 1975. «The Mithraic Cult Meal in Its Greek and Roman Environment», en Hinnells 1975, 313-351.
Karageorghis, V. 1984. «Dionysiaca and Erotica from Cyprus», *RDAC*, 214-220.
Kater-Sibbes, G. J. F. 1973. *Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments*, Leiden (*EPRO* 36).
Kerényi, K. 1967. *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, London.
— 1976. *Dionysos, Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München (*Dionysos, Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton, 1976). [*Dionisos: raíz de la vida indestructible*, trad. de A. Kovacksics, Herder, Barcelona, 1998.]
Keuls, E. C. 1974. *The Water Carriers in Hades*, Amsterdam.
Klimkeit, H. J., ed. 1978. *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*, Wiesbaden.
Köster, H. 1980. *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der Hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin (*Introduction to the New Testament*, 2 vols., Philadelphia, New York, Berlin, 1982).
Kraemer, R. S. 1979. «Ecstasy and Possession: The Attraction of Women to the Cult of Dionysus», *HThR* 72, 55-80.
— 1981. «Euoi, Saboi in Demosthenes' *De Corona*: In Which Honor Were the Women's Rites?», *Seminar Papers Soc. Bibl. Lit.*, 229-236.

Lambrechts, P. 1957. «L'importance de l'enfant dans les religions à mystères», en *Hommages W. Deonna*, Bruxelles, 322-333.
Laum, B. 1914. *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike* I-II, Berlin.
Leclant, J. 1984. «Aegyptiaca et milieux isiaques: Recherches sur la diffusion du matériel et des idées égyptiennes», en *ANRW* II, 17 (3), 1692-1709.
Leclant, J. y G. Clerc. 1972/74/85. *Inventaire bibliographique des Isiaca (IBIS)* I-III, Leiden (*EPRO* 18).
Le Corsu, F. 1977. *Isis: Mythe et Mystères*, Paris.
Leipoldt, J. 1923. *Sterbende und auferstehende Götter*, Leipzig.
— 1961. *Von den Mysterien zur Kirche. Gesammelte Aufsätze*, Leipzig.
Lentz, W. 1975. «Some Peculiarities not Hitherto Fully Understood of 'Roman' Mithraic Sanctuaries and Representations», en Hinnells 1975, 358-377.
Lévêque, P. 1982. «Structures imaginaires et fonctionnement des mystères grecs», *SSR* 6, 185-208.
Linforth, I. M. 1946a. «The Corybantic Rites in Plato», *Univ. of Calif. Publ. in Class. Philol.* 13, 121-162
— 1946b, «Telestic Madness in Plato, *Phaedrus* 244 DE», *Univ. of Calif. Publ. in Class. Philol.* 13, 163-172.
Lobeck, C. A. 1829. *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis* I-II, Königsberg.
Lohse, E. 1974. *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen.
Loisy, A. 1930. *Les mystères paiens et le mystère chrétien*², Paris (1919¹). [*Los misterios paganos y el misterio cristiano*, trad. de A. P. de Goldar, Paidós, Barcelona, 1967.]
MacMullen, R. 1981. *Paganism in the Roman Empire*, New Haven.
— 1984. *Christianizing the Roman Empire (AD 100-400)*, New Haven.
Malaise, M. 1972. *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden (*EPRO* 22).
— 1984. «La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'empire romain», en *ANRW* II, 17(3), 1615-1691.
Matz, F. 1963. «Dionysiake Telete. Archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit», *Abhandlungen der Akademie Mainz*, 1963, n.° 15.
Merkelbach, R. 1962. *Roman und Mysterium in der Antike*, München.
— 1965. «Die Kosmogonie der Mithrasmysterien», *Eranos Jb.* 34, 219-257.
— 1968. «Der Eid der Isismysten», *ZPE* 1, 55-73.
— 1974. «Mystery Religions», en *Encyclopaedia Britannica*¹⁵, London, 1974, 778-785.
— 1982. *Weihegrade und Seelenlehre der Mithrasmysterien*, Opladen (Rhein.-Westfäl. Ak. d. Wiss., Geisteswiss., Vorträge G 257).
— 1984. *Mithras*, Meisenheim.
Metzger, B. M. 1955. «Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity», *HThR* 47, 1-20.
— 1984. «A Classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924-73, con un supl. 1974-77», en *ANRW* II, 17(3), 1259-1423.

Metzger, H. 1944/45. «Dionysos chthonien d'après les monuments figurés de la période classique», *BCH* 68/9, 296-339.

— 1965. *Recherches sur l'imagerie athénienne*, Paris.

Meyer, B. F. y E. P. Sanders, eds., 1982. *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London (cf. Sanders 1980-82).

Mylonas, G. E. 1961. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton.

Naumann, F. 1984. *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und griechischen Kunst*, Tübingen.

Nilsson, M. P. 1950. «Kleinasiatische Pseudo-Mysterien», *Ephem. Inst. Arch. Bulgarici* 16, 17-20.

— 1952. *Opuscula selecta* II, Lund.

— 1957. *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund.

— 1961/67. *Geschichte der griechischen Religion*, München. [*Historia de la religiosidad griega*, trad. de M. Sánchez Ruipérez, Gredos, Madrid, 1970.]

Nock, A. D. 1933. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford.

— 1937. «The Genius of Mithraism», *JRS* 27, 108-113 (= Nock 1972, 452-458).

— 1952. «Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments», *Mnemosyne* 4, 5, 177-214 (= Nock 1972, 791-820).

— 1972. *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Z. Stewart, 2 vols., Oxford.

Ohlemutz, E. 1940. *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Würzburg.

Oppermann, H. 1924. *Zeus Panamaros*, Giessen (*RGVV* 19, 3).

Otto, W. 1905/08. *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, 2 vols., Leipzig.

— 1949. «Beiträge zur Hierodulie im hellenistischen Aegypten», *Abh. München, Phil. hist. Kl.* 29.

Pailler, J.-M. 1982. «La spirale de l'interprétation: les Bachanales», *Annales ESC* 37, 929-952.

Perdelwitz, R. 1911. *Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes*, Giessen (*RGVV* XI, 3).

Pettazzoni, R. 1954. «Les mystères grecs et les religions à mystères de l'antiquité. Recherches récentes et problèmes nouveaux», *Cahiers d'Histoire Mondiale* II (2), 303-312, 661-667.

Phythian-Adams, W. J. 1912. «The Problem of the Mithraic Grades», *JRS* 2, 53-64.

Piccaluga, G. 1982. «Salvarsi ma non troppo. Il rischio di un valore assoluto nella religione romana», en Bianchi 1982, 403-426.

Poland, F. 1909. *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig.

Pringsheim, H. G. 1905. «Archäologische Beiträge zur Geschichte des Eleusinischen Kultes», München (diss. Bonn).

Prümm, K. 1937. «'Mysterion' von Paulus bis Origenes», *Zeitschr. f. Kath. Theol.* 61, 391-425.

— 1943. *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Freiburg i. Br.

— 1960. «Mystères», en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 6, Paris, 10-173.

Quandt, W. 1912. «De Baccho ab Alexandri aetate in Asia minore culto», diss. Halle.

Rahner, H. 1945. «Das christliche Mysterium und die heidnischen Mysterien», en *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich, 21-123.

Reitzenstein, R. 1927. *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*[3], Leipzig (1910[1]).

Richardson, N. J. 1974. *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford.

Riedweg, Chr. 1987. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin.

Ries, J. 1979. *Le culte de Mithra en Orient et en Occident*, Louvain-la-Neuve.

— 1980. *Osirisme et monde hellenistique*, Louvain-la-Neuve.

Rohde, E., 1898. *Psyche*[2], 2 vols., Tübingen (1893[1]). [*Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. de W. Roces, F.C.E. de España, Madrid, 1994. Hay, al menos, otras tres traducciones de esta obra en Summa, Madrid, 1942; Labor, Barcelona, 1973; Ágora, Málaga, 1995.]

Rouse, W. H. D. 1902. *Greek Votive Offerings: An Essay in the History of Greek Religion*, Cambridge.

Rousselle, R. J. 1982. «The Roman Persecution of the Bacchic Cult, 186-180 B.C.», diss. Ann Arbor.

Rusajeva, A. S. 1978. «Orfizm i kult Dionisa b Olbii», *Vestnik Drevnej Istorii* 143, 87-104.

Rutter, J. B. 1968. «The Three Phases of the Taurobolium», *Phoenix* 22, 226-249.

Sabbatucci, D. 1979. *Saggio sul misticismo greco*[2], Rome (1965[1]).

Sanders, E. P., ed. 1980-82. *Jewish and Christian Self-Definition*, I: *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, London 1980; II: *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, Philadelphia 1981. Para III, véase Meyer and Sanders 1982.

San Nicolo, M. 1913/15. *Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer*, I (1972[2]), II, München.

Schmidt, M., A. D. Trendall y A. Cambitoglou. 1976. *Eine Gruppe apulischer Grabvasen in Basel*, Basel.

Schneider, C. 1939. «Die griechischen Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte», *ARW* 36, 300-347.

— 1954. *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, München.

— 1979. *Die antiken Mysterien in ihrer Einheit und Vielfalt. Wesen und Wirkung der Einweihung*, Hamburg.

Schneider-Hermann, G. 1977/78. «Unterschiedliche Interpretationen süditalischer Vasenbilder des 4. Jh. v. Chr.», *BaBesch* 52/3, 253-257.

Schwertheim, E. 1975. *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland*, Leiden (*EPRO* 40).

— 1979. «Mithras. Seine Denkmäler und sein Kult», *AW Sondernr.* VII, Feldmeilen.

Seaford, R. 1981. «Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries», *CQ* 31, 252-275.
Seyrig, H. 1974. «Pseudo-Attideia», *Bagd. Mitt.* 7, 197-203.
Sfameni Gasparro, G. 1971. «Le religioni orientali sul mondo ellenistico-romano», en G. Castellani, ed., *Storia delle religioni*[6], Torino, 1971, vol. III, 423-564.
— 1978. «Connotazioni metroache di Demetra nel coro dell' 'Elena' (vv. 1301-1365)», en M. B. de Boer y T. A. Edridge, eds., *Hommages à M. J. Vermaseren*, 3 vols., Leiden (*EPRO* 68), 1148-1187.
— 1979a. «Il Mitraismo nell' ambito della fenomenologia misterica», en Bianchi 1979, 299-348.
— 1979b. «Il mitraismo; una struttura religiosa fra tradizione e invenzione», en Bianchi 1979, 349-384.
— 1979c. «Reflessioni ulteriori su Mithra dio mistico», en Bianchi 1979, 397-408.
— 1981. «Interpretazioni Gnostiche e misteriosofiche dei miti di Attis», en R. van den Broek y M. J. Vermaseren, eds., *Studies G. Quispel*, Leiden, 376-411.
— 1985. *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden (*EPRO* 103).
Sharpe, E. J. y J. R. Hinnells, eds. 1973. *Man and His Salvation*, Manchester.
Siber, P. 1971. *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, Zürich.
Simon, E. 1961. «Zum Fries der Mysterienvilla bei Pompeji», *JDAI* 76, 111-172.
Smith, H. R. W. 1972. *Funerary Symbolism in Apulian Vase-Painting*, Berkeley.
Smith, J. Z. 1978. *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden.
Smith, M. 1973. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge.
Soden, H. von 1911. «Mysterion und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche», *Zeitschr. f. NT Wiss.* 12, 188-227.
Solmsen, F. 1979. *Isis among the Greeks and Romans*, Cambridge, Mass.
Speyer, W. 1981. *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Stuttgart.
Stewart, Z. 1977. «La religione», en R. Bianchi Bandinelli, ed., *Storia e civilità dei Greci*, vol. IV, Bari, 501-616.
Straten, F. T. van. 1981. «Gifts for the Gods», en H. S. Versnel, ed., *Faith, Hope and Worship*, Leiden, 65-151.
Teixidor, J. 1977. *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton.
Thomas, G. 1984. «Magna Mater and Attis», en *ANRW* II, 17(3), 1500-1535.
Totti, M. 1985. *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Hildesheim.
Tran Tam Tinh, V. 1964. *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Paris.

— 1984. «État des études iconographiques relatives à Isis, Sérapis et Sunnaoi Theoi», en *ANRW* II, 17 (3), 1710-1738.
Turcan, R. 1965. «Du nouveau sur l'initiation dionysiaque», *Latomus* 24, 101-119.
— 1969. «La démone ailée de la Villa Item», en *Hommages à M. Renard III*, Bruxelles, 586-609.
— 1975. *Mithras Platonicus*, Leiden (*EPRO* 47).
— 1981a. *Mithra et le mithriacisme*, Paris.
— 1981b. «Le sacrifice mithriaque: innovations de sens et de modalités», en *Le sacrifice dans l'antiquité*, Entretiens sur l'antiquité classique 27, Vandoeuvres/Genève, 341-373.
Vermaseren, M. J. 1963. *Mithras, The Secret God*, London.
— 1966. *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, Leiden (*EPRO* 9).
— 1971. *Mithriaca I: The Mithraeum at St. Maria Capua Vetere*, Leiden (*EPRO* 16).
— 1974. *Der Kult des Mithras im römischen Germanien*, Stuttgart.
— 1977. *Cybele and Attis: The Myth and the Cult*, London.
— ed. 1981. Die orientalischen Religionen im Römerreich, Leiden (*EPRO* 93).
Vermaseren, M. J. y C. C. van Essen 1965, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden.
Vidman, L. 1970. *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin.
Wagner, G. 1962. *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1-11*, Zürich.
Wasson, G. R., A. Hofman y C. A. P. Ruck 1978. *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries*, New York. [*El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*, trad. de F. Garrido, F.C.E. de España, Madrid, 1994.]
Wedderburn, A. J. M. 1982. «Paul and the Hellenistic Mystery Cults: On Posing the Right Questions», en Bianchi 1982, 817-833.
West, M. L. 1983. *The Orphic Poems*, Oxford.
Widengren, G. 1980. «Reflections on the Origin of the Mithraic Mysteries», en *Perennitas, Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma, 645-668.
Wiens, D. H. 1980. «Mystery Concepts in Primitive Christianity and in Its Environment», en *ANRW* II, 23 (2), 1248-1284.
Wilamowitz-Moellendorff, U. von 1931/32. *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., Berlin.
Wild, R. A. 1981. *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, Leiden (*EPRO* 87).
— 1984. «The Known Isis-Sarapis-Sanctuaries from the Roman Period», en *ANRW* II, 17 (4), 1739-1851.
Wilson, R. McL. 1981. «Gnosis and the Mysteries», en R. van den Broek y M. J. Vermaseren, eds., *Studies G. Quispel*, Leiden, 451-457.
Wissowa, G. 1912. *Religion und Kultus der Römer*[2], München.
Witt, R. E. 1971. *Isis in the Graeco-Roman World*, Ithaca.
Zijderveld, C. 1934. «Telete», diss. Utrecht.

Zuntz, G. 1963a. «Once More the So-Called 'Edict of Philopator on the Dionysiac Mysteries' (BGU 1211)», *Hermes* 91, 228-239 (= Zuntz 1972, 88-101).
— 1963b. «On the Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri at Pompei», *Proc. Brit. Acad.* 49, 177-202.
— 1971. *Persephone*, Oxford.
— 1972. *Opuscula Selecta*, Manchester/Cambridge.

ILUSTRACIONES

1. Stamnos con figuras en rojo (*ca.* 440 a. C.), Museum, Eleusis, ARV^2 1052, 23. Cortesía de TAP Service, Ministerio de Cultura, Atenas.

2-4. Urna Lovatelli (urna cineraria de mármol griego, época de Augusto), Museo Nazionale delle Terme, Roma. Cortesía de Deutsches Archäologisches Institut, Roma.

5. Fresco de Pompeya, Villa de los Misterios (*ca.* 50/30 a. C.). Dibujo tomado de *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 81 (1966), 207. Cortesía de la editorial Walter de Gruyter, Berlín.

6. Techo de estuco de la casa Farnesio (época de Augusto), Museo Nazionale delle Terme, Roma. Foto Alinari, 6283.

7. Mosaico de Cuicul-Djemila, Argelia (principios del siglo III). *Monuments Piot* 35 (1935-36), pl. 9, 2. Cortesía de la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

8. Fresco de Pompeya (antes del 79 d.C.), Museo Nazionale, Nápoles. Foto Alinari, 12035.

9. Plato de mármol, Cabinet des Médailles, París. Dibujo tomado del *Bulletin archéologique de l'Athénaeum* 1 (1855), 106, pl. VI, reproducido en P. Friedlaender, *Studien zur antiken Literatur* (Berlin, 1969), pl. 16. Cortesía de Walter de Gruyter.

10. Altar (final del siglo II/comienzos del III), Fitzwilliam Museum, Cambridge. *CCCA* VII, pl. 28/29. Cortesía de Fitzwilliam Museum.

11. Relieve de Neuenheim (siglo II), Badisches Landesmuseum, Karlsruhe. *CIMRM* 1283. Cortesía de Badisches Landesmuseum.

12. Fresco de Capua Vetere. *CIMRM* 188. Foto Vermaseren, de R. Merkelbach, *Mithras*, fig. 30. Cortesía de Anton Hain, Meisenheim.

ÍNDICE DE TÉRMINOS GRIEGOS

ÍNDICE GENERAL

OTROS TÍTULOS

Francisco Diez de Velasco
Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua

Giorgio Colli
La sabiduría griega. Dioniso, Apolo, Eleusis, Orfeo, Museo, Hiperbóreos, Enigma

Alberto Bernabé
Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación

Roxana B. Martínez Nieto
Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua

Simone Weil
La fuente griega

Santiago Montero
Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad

Simone Weil
Intuiciones precristianas